

Иногда паренек молодой.
На базаре их была парочка:
Он был жулик, карманник —
блехоли.
А теперь она — пролетарочка.
Сам он слесарь в большой
мастерской.
Эту песенку про кирпичики
В Ленинграде поет каждый дом.
В переулочке с милой дамочкой
Шел прилично одетый пикон.
А навстречу им в переулочек
Трое типов каких-то идут.
— Разрешите-ка папиросочку.
Не считайте, товарищ, за труд.
А на ней была шубка белышья.
Воротник на ней был из бобра.
А как вынул он портсигарчик-то —
В нем без малого фунт серебра.
У налетчиков глаза мутные.
Тех они — давали прикарт.
— Вы присядьте-ка на кирпичики,
Расшируем ботиночки с вас.
Кавалер хотел воспротивиться,
Но с блатными шутить ведь нельзя.
И кирпичиком по затылочку —
Разлетится в куски голова.

Жалко, не было здесь фотографа,
А то б вышел прекрасный портрет.
Дамы в шляпочке, без рубашечки,
А на нем и каласончиков нет.
Как-то в городе, в окрестностях,
Это было весной, в начале лета,
Из кино вдвоем с модной дамочкой
Шел шикарно одетый пикон.
Вдруг откуда-то с переулочка
Двое типов навстречу идут.
— Угостите-ка нас папиросочкой!
Не считайте, товарищ, за труд.
А на ней была шубка белышья,
А на нем воротник из бобра.
А как вынул он портсигарчик свой —
В нем без малого фунт серебра.
Завели они их в сад заброшенный,
Где кирпич выставал прохор.
— Вы присядьте-ка на кирпичики
Да снимайте свое барахло.
Тут захныкала горько дамочка,
Рукавом утирая слезу:
— Как же я пойду по грязи такой?
Я домой ведь совсем не пойду!
Тут сказал ей бандит
наставительный:
— Выбирайте посуше где пути!
Вы по камушкам, по кирпичикам
Доберетесь домой как-нибудь.
Жаль, что не было там фотографа.
Он хорошии заснял бы портрет.
Дамы в шляпочке и в бюстальтере,
А на нем и того даже нет.
Где-то в городе на окраине,
Где стена образует проход,
Из кино вдвоем с модной дамочкой
Шел шикарно одет паренек.
А навстречу им из переулочка
Трое типов каких-то идут.
— Разрешите-ка, брат, папиросочку.
Не считайте, товарищ, за труд.
Модная дамочка в меховом пальто,
А на нем воротник из бобра.
А как вынул он портсигарчик свой —

И кирпичиком по затылочку —
Искрыли его из игры.
Тут заплакала горько дамочка,
Утирая слезу рукавом:
«Как пойдем мы в ночь
непроглядную.
В непролазном грязь босиком?»
И ответил ей бандит ласково:
«Выбирайте посуше где пути.
И по камушкам, по кирпичикам
Доберетесь домой как-нибудь».
Жалко, не было там фотографа.
Эту бедную пару заснял.
Модная дамочка в палатончике,
А на нем и каласон не видать.
В одном городе, на окраине,
Где рабочий народ проживал,
Из кино домой с одной дамочкой
Шел прилично одетый пикон.

Дамы в шляпочке, шубки белышья,
А на нем — воротник из бобра.
А как вынул он портсигарище —
В нем без малого фунт серебра!
Но, как водится, — безработица!
Раздеваться был отпир приказ.
— Сядьте, дамочки, на кирпичики.
Расшируем ботиночки с вас.
Фраер издумал бы воспротивиться!
Но с бандитами шулки плохи.
Кирпичиком по затылочку —
Искрыли его из игры.
Тут заплакала горько дамочка,
Утирая слезу рукавом:
— Как пойду домой темной
в непроглядную ночь босиком?
И ответил ей бандит ласково:
— Выбирайте посуше где пути.
И по камушкам, по кирпичикам
Доберетесь домой как-нибудь!
Жаль, что не было там фотографа.
Интересный бы вышел портрет.
Дамы в шляпочке, при сорочке,
А на нем даже трусиков нет.

Времени шестнадцать часов,
Дело к вечеру,
Собрались на бульвар в погулять.
В серой колонке, брыки в дудочку.
Нардился я, пареня, на «ить».
Прихожу туда, крутом музыка,
Сел на лавочку я отдохнуть.
Видю, девочка, спойно белочка,
Ну, конечно, в ей одинокую.
На руке часы громко тикали,
«Сколько времени?» — я спросил.
Через пять минут познакомились,
И в кино я ее пригласил.
А картина-то шла очень чудная.
Только я ничего не видел.
Всю картину-то эту чудную
Я девочку свою обнимал.
Кино кончилось, все домой пошли.
Стал я девочку тут провожать.
Я спросил ее: «Где живете вы?»
— Вдоль по Гавловской,
кварталом за пять.
Вот квартал прошли.
Вот дворы прошли.
Стали к кладбищу мы подходить.
Видю, девочка изменилась.
Из ограды кого-то кричит.
Из ограды-то вышли четверо.
Да такие чистые орлы!

Не кирпичики, не затылочку.
В Ленинграде поет каждый дом.
А теперь она — пролетарочка.
Сам он слесарь в большой
мастерской.
Эту песенку поет каждый дом.
В Ленинграде поет каждый дом.
Дело было вечерней порой.
Подошла ко мне и спросила:
«Вы снимаете, который же?»
Я ответил ей, а она ослы.
«Разрешите узнать, как Вас зовут?»
Слово за словом, познакомились.
Незаметно попали в кино.
Я купил билет, и отпрашивался.
Кинокартину смотреть с «Кино»
Кончилось, а она меня.
Подошла и за руку взяла.
«Милый Шурочка, проводи».
Это скучно идти мне одной.
Проводил ее до парадного.
Ровно губки меня обожгла.

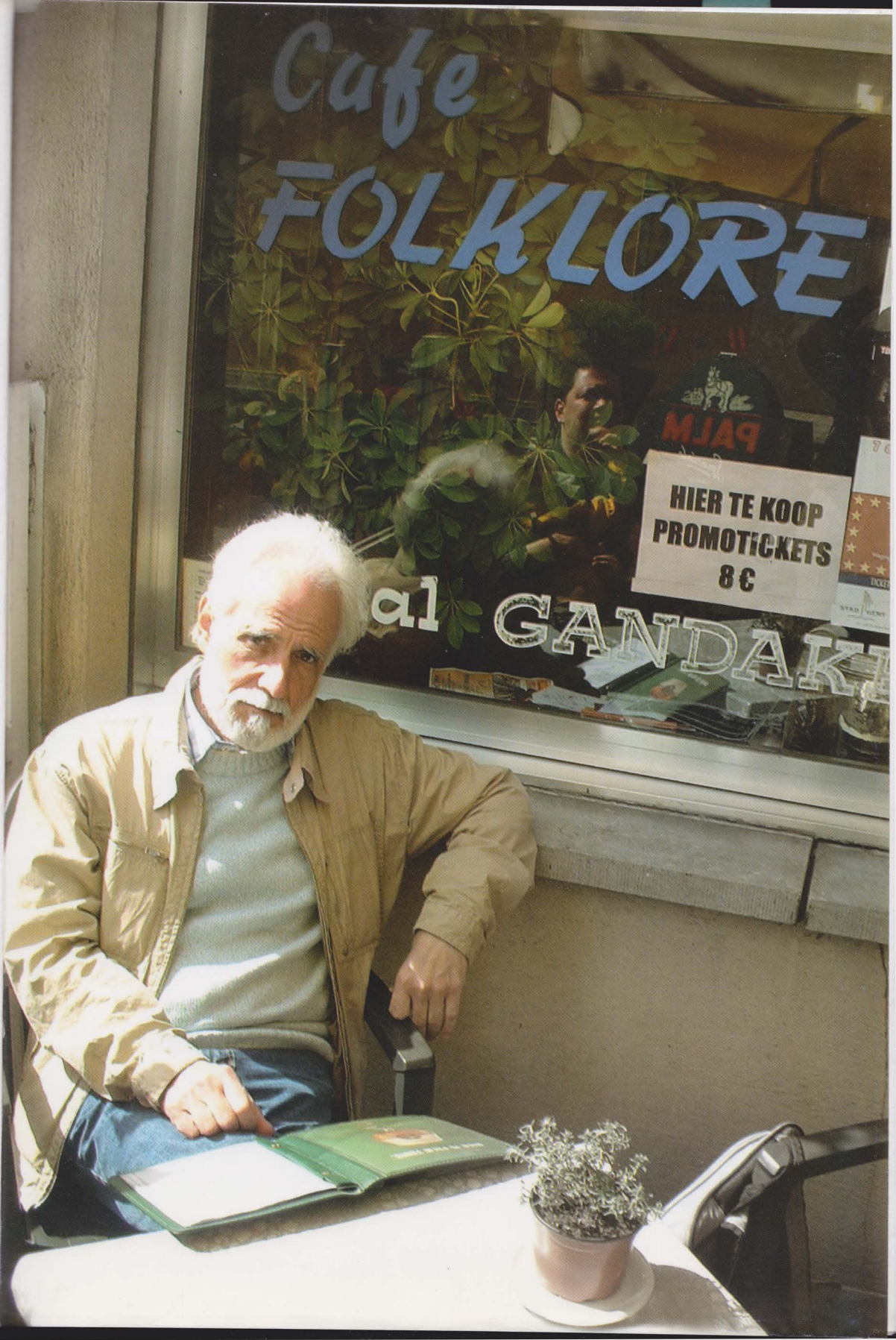
Прихожу домой, раздеваюсь.
А порадел на часы: ровно.
Раздеваюсь сам и думаю:
«Вот знакомство-то, черт побой».
Не видел ее, не встречал ее.
Тут еще повстречал как-то.
Изменилась круглолицая.
Подошла ко мне подошла.
Милый Шурочка, я терпел.
Этим пришла вам сказка.

Вдруг милиция с протоколом.
Через месяц повести я при.
Меня вызвали обвиняемым.
Круглолицая тут уж была.
Подошла ко мне подошла.
Милый Шурочка, я терпел.
Этим пришла вам сказка.

За чужой грашок, за названье.
По пятнадцати в месяц пла.

Ни кирпичики, ни червонцы.
Я в народе теперь не пою.
А спою и вам, как девчонка.
Иногда нас подводят волю.
Познакомился с черноглазой.
Это было весенней порой.
Щеки алые, губки бантиком.
И прилично одета собой.

Проводил ее до парадного.
Ее губки меня обожгла.
Шел обратно я той дорожкой.
По которой мы с миленькой.
Прихожу домой, раздеваюсь.
Посмотрел на часы — ровно.
Раздеваюсь, а сам думаю:
«Вот девчоночка, черт побой».
Так полгода прошло, знакомство.
О знакомстве я стал забыв.
Не видел ее, не встречал ее.
Вдруг внезапно встречаю ее.
Увидела меня, изменилась.
Вдруг милотую ко мне подо.
«Милый Колочка, а Серенькая»
От тебя это скрыть не смо.
Тут как громом меня ударило.
Ведь я видел ее так же раз.
Уверяя ее, утешая ее.
Но не спас меня этот слог.
Протокол-чистый, через суд.
Через месяц повести я при.



Cafe
FOLKLORE

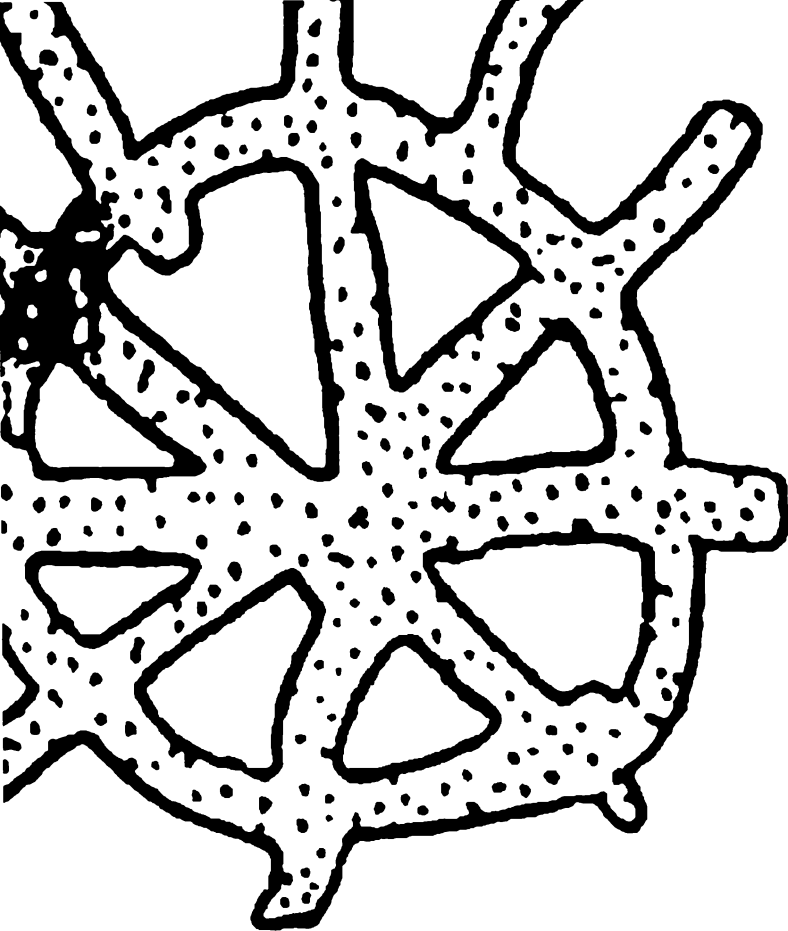
HIER TE KOOP
PROMOTICKETS
8€

al GANDAKI

Российский
государственный гуманитарный
университет

*Институт
высших гуманитарных
исследований*





Традиция—текст—фольклор
типология и семиотика

Ответственный редактор серии

С. Ю. Неклюдов

Кирпичики

Фольклористика

и культурная антропология

сегодня

Сборник статей

в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова

и 40-летия его научной деятельности

Москва

2008

УДК 821
ББК 82.3(0)
К43

Составители: *А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин*

В подготовке издания принимали участие:
*М.А. Ахметова, Е.Е. Жигарина, Б.Л. Кротов,
Е.С. Новик, Л.Н. Петракова, Н.В. Петров, Н.Г. Рудик, Е.П. Шумилова*

Фотография предоставлена
Е.С. Неклюдовой

Художник *М. Гуров*

Наверное, каждый, принеший свой *кирпичик* в этот сборник, смело может сказать, что Сергей Юрьевич – один из тех людей, «для которых малы / Мои похвалы и мои восхваленья, / Мои славословья, мои похвалы». Похвалой могло бы служить одно только содержание этой книги.

В 2005 г. С.Ю. Неклюдов написал статью «Все кирпичики, да кирпичики...» – о возникновении, проникновении в фольклор и трансформации в фольклорной среде песни «Кирпичики»: *На окраине где-то города // Я в убогой семье родилась, // Горе мыкая, лет пятнадцати // На кирпичный завод нанялась. // Было трудно мне время первое, // Но потом, проработавши год, // За веслый гул, за кирпичики // Полюбила я этот завод.* Эта статья показывает на очень конкретном примере, как текст становится «фольклорным», как «размножаются» смыслы в этой песне. Именно поэтому мы назвали сборник «Кирпичики».

Подзаголовок «Фольклористика и культурная антропология сегодня» тоже не случаен. Сфера научных интересов Сергея Юрьевича очень широка: одни знают его как эпосоведа и монголоведа, другие – как семиотика и структуралиста, еще кто-то – как автора столь популярного термина «постфольклор» и ученого, который (разумеется, не в одиночку) буквально заставил нашу научную общественность заниматься изучением незамеченного ранее городского фольклора. При этом в работах Сергея Юрьевича сочетаются филологическая основательность и использование самых современных подходов. Именно поэтому речь в книге идет о таком широком поле, как «фольклористика и культурная антропология», но присутствует и слово «сегодня», что отражает стремление показать наиболее актуальные для нашей науки темы: как она, наша наука, устроена *сегодня*?

Каждый из разделов (далее – блоков) сборника – научная тема, изучение каждой из них теперь нельзя представить без трудов С.Ю. Неклюдова.

Блок «Распространение мифологии, эпоса, фольклора» ab ovo, посвящен проблеме происхождения и распространения мифологии и эпоса. При этом ареальное распространение фольклорных форм, мифологичес-

ких сюжетов и мотивов становится предметом междисциплинарного исследования, затрагивая смежные области науки.

В 2004 г. выходит статья С.Ю. Неклюдова «“Сценарные схемы” жизни и повествования» – о том, как соотносятся «реальная» жизнь и фольклорное повествование. Эта тема продолжается в блоке «Сценарий нарратива – сценарий повседневности».

Третий блок называется «Сказитель и эпос». Эту тему юбиляр изучал на полевом материале, в экспедициях по Монголии. Монгольским сказаниям о Гесере посвящена его монография, написанная совместно с Ж. Тумурцереном, а о том, как эти сказания записывались, рассказывает в своем интервью Б.Л. Рифтин (раздел «Кое-что о фольклоре и фольклористах»).

Еще одна важная проблема, которую интенсивно изучает С.Ю. Неклюдов, – взаимодействие устной и книжной традиций. Долгое время эта проблематика оставалась на периферии научных исследований, и материал, находящийся на стыке обеих традиций и поэтому требующий междисциплинарного подхода, зачастую ускользал от внимания как фольклористов, так и литературоведов. Этой теме посвящен блок «Книжность/устность».

В блоках «Прагматика фольклора» и «Семантика текста» фольклор рассматривается как знаковая система, фольклорный текст – как семиотический объект со своей семантикой и прагматикой. Сейчас такой подход кажется естественным, но нужно помнить, что изучение фольклора под этим углом зрения в свое время требовало большой научной смелости.

Для науки не существует «непочтенных» тем, «плохих» фольклорных жанров, «неинтересных» текстов. Этому принципу неукоснительно следует Сергей Юрьевич. Еще совсем недавно среди фольклористов хорошим тоном считалось легкое пренебрежение по отношению к таким жанрам, как городская песня или анекдот. Нередко интерес С.Ю. Неклюдова, эпосоведа-монголиста, к городскому фольклору вызывал осторожное недоумение коллег. То, что сегодня «постфольклор» изучается весьма интенсивно – одна из заслуг юбиляра (см. блоки «Городская песня» и «Фольклор и юмор»).

Говоря о Сергее Юрьевиче как о учителе, скажем несколько слов и о школе, вернее, о школах. Как рассказывал сам Сергей Юрьевич, Е.М. Мелетинский однажды сказал ему: «По науке Вы – как бы внук Жирмунского...», имея в виду, что сын – он сам. Пользуясь принятой в фольклористике терминологией, этот меморат уже перешел в фабулат.

Научные взгляды С.Ю. Неклюдова сформировались внутри Тартуско-московской семиотической школы и, в свою очередь, оказали влияние на дальнейшее формирование ее научной парадигмы. Немаловажную роль здесь сыграл и «домашний семинар» Е.М. Мелетинского, в котором также принимали участие Е.С. Новик и Д.М. Сегал. Фактически благодаря этому семинару (его коллективные труды лишь сравнительно недавно вышли под одной обложкой (сборник «Структура волшебной сказки». М.: РГТУ, 2001)

изучение структуры и типологии фольклорного повествования начало оформляться в стройную методологическую систему и постепенно перестало восприниматься ученым сообществом как своего рода научная ересь.

В 1992 г. открылся Институт высших гуманитарных исследований РГГУ (перефразируя формулировку одного из тартусцев прежних дней, «хороший институт, где можно работать»). С 1992 по 2004 г. С.Ю. Неклюдов – заместитель директора института Е.М. Мелетинского. ИВГИ вообще и, в частности, семинар по изучению фольклора, которым руководил и руководит юбиляр, во многом продолжили традиции Тартуско-московской семиотической школы. В 2004 г. семинар С.Ю. Неклюдова и Е.С. Новик выделился в Центр типологии и семиотики фольклора. В неклюдовском фольклорном семинаре ИВГИ возникла и воплотилась в жизнь идея школ по теоретической фольклористике (первая из них – Летняя школа по типологии фольклора – состоялась в Новгороде в мае 2003 г.). Их значимость для всех ее участников трудно переоценить. Фольклорист часто – не только исследователь, но и носитель мифологического сознания. Для многих из нас, по возрасту не заставших тартуский расцвет, волшебной сказкой и мифом было то, что мы слышали и читали о летних школах в Кяэрику. Авторам этих строк, если использовать формулировку Умберто Эко, нередко казалось, что они «опоздали родиться». Когда появились школы по теоретической фольклористике, оказалось, что куда-то мы, может быть, и опоздали, но куда-то явно успели.

День рождения у Сергея Юрьевича 31 марта – в преддверии 1 апреля, а этот день, в свою очередь, ИВГИ празднует как дату своего рождения. Хочется надеяться, что близость 1 апреля уберегла составителей настоящего сборника от напускной серьезности и наукообразия. Заглавие же диктовало не только песенный настрой, но и специфическую терминологию. К примеру, библиография трудов С.Ю. Неклюдова (последний из блоков сборника) проходила у нас, «прорабов» сборника «Кирпичики», под кодовым названием «опись матчасти». Матчасть надо знать! Первым номером в «описи» значатся тезисы доклада о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине. Этот доклад С.Ю. Неклюдов сделал на второй Летней школе по вторичным моделирующим системам, в Тарту, в августе 1966 г., так что данный сборник посвящается не только шестидесятипятилетию юбиляра, но и сорокалетию его научной деятельности.

Первое издание «Кирпичиков» вышло непосредственно в день шестидесятилетия Сергея Юрьевича, в «самиздатовской» форме, тиражом 3 экземпляра. Что ж, стихия самиздата близка сердцу юбиляра. Основной тираж сборника увидит свет спустя некоторое время после праздника. Это будет хороший повод еще раз признаться Сергею Юрьевичу в любви, выразить благодарность и пожелать здоровья и счастья. Остальное – в статьях сборника.

Составители-подмастерья

Блок I

Распространение мифологии, эпоса, фольклора

АЛЬКОР, КОТЕЛОК И СОБАКА

Vidit Alcor, at non lunam plenam

Для всех наблюдателей, по крайней мере находящихся на одной широте, небесные объекты выглядят одинаково, а потенциальные ассоциации, которые могут быть с ними связаны, неисчислимы. Сходная и притом нетривиальная интерпретация определенных звезд и созвездий представителями разных культур есть поэтому сильный довод в пользу единого генезиса соответствующих идей, контактов между популяциями предков. К сожалению, традиционная космонимия изучена значительно хуже, чем этого следовало бы ожидать, сведения о ней нередко приходится собирать по крупицам. С.Ю. Неклюдов внес ценный вклад в изучение космонимии народов Монголии и Сибири. В недавней статье я обратил внимание на параллели между описанными им азиатскими представлениями о Поясе Ориона как о трех преследуемых копытных животных [Неклюдов 1980] и аналогичными представлениями индейцев запада США [Березкин 2005а: 145–146]. Другая азиатско-североамериканская параллель, связанная с сюжетом космической охоты, касается главных звезд Большой Медведицы [Березкин 2005а: 144–145]. У хантов, селькупов, кетов, хакасов и западных (но не юго-восточных) эвенков, равно как и у северных ирокезов (в частности, сенека) и чироки, три звезды ручки ковша ассоциируются с тремя охотниками, а четыре звезды самого ковша – с лосем (в Сибири) или медведем (в Америке). При этом Алькор – слабая звездочка рядом с Мицаром, второй звездой ручки ковша – считается котелком, в котором охотники собирают-

11

ся варить мясо. Эта последняя деталь настолько специфична и уникальна, что не оставляет сомнений в исторической обусловленности соответствующих сибирско-американских параллелей.

Уже после того как статья [Березкин 2005а] ушла в печать, в ней обнаружили две неточности. Первая вполне анекдотична – имя (Stansbury) и фамилия (Hagar) цитируемого автора оказались в одном случае перепутаны. Вторая более существенна. Текст алгонкинов микмак Нью-Брансуика и Новой Шотландии был мной в свое время лишь кратко законспектирован, и когда я вновь обратился к полной версии, то обнаружил важные дополнительные подробности. Привожу здесь развернутый пересказ [Hagar 1900: 93–97].

Микмак. Чикади стал преследовать проснувшуюся весной медведицу (ковш Большой Медведицы) и позвал на помощь еще шестерых охотников-птиц. Те проследили, чтобы Чикади не забыл взять с собой котелок варить в нем мясо. Этот котелок (Алькор) был для собравшихся столь важен, что двое охотников, опасаясь, как бы Чикади не сбился с пути, один занял место впереди, а другой – позади него. Всю весну и осень охотники гнали зверя. В начале осени сперва две Совы, затем Голубая Сойка и Голубь потеряли след (эти персонажи – звезды из созвездия Волопаса, которые в это время скрываются за горизонтом). Малиновка, Чикади и Канадская Сойка (Moose Bird) продолжали погоню. В середине осени охотник-Малиновка поразил медведицу стрелой и бросился поедать ее жир. Измазавшись кровью, он взлетел на клен и стал чистить перья, но красное пятнышко на грудке осталось. Брызги крови окрасили осенние листья. Когда Чикади и Малиновка стали варить в котле мясо, подошел Муз Берд (Moose Bird), который намеренно не спешил, рассчитав явиться к дележу добычи. Мясом с ним поделились, но лентяев с тех пор зовут «пришедшими в последний момент».

12

Наибольшее число общих деталей миф микмак демонстрирует с вариантом, записанным среди сенека – ирокезов, проживающих на западе штата Нью-Йорк [Curtin 2001: 503–504; Curtin, Hewitt 1918: № 54, 276–277].

Сенека. За медведем отправились шестеро охотников. Один сказался большим, и четверо других потащили его на носилках. Человек, шагавший позади всех, нес котелок. Выследив медведя, охотники пустились в погоню, бросив носилки с товарищем. Мнимый больной, сохранивший свои силы, в последний момент обогнал остальных и убил медведя. Охотники не заметили, как оказались на небе. Человек с котелком – это Мицар с Алькором, медведь – правая нижняя звезда ковша (здесь текст отступает от большинства вариантов, согласно которым все четыре звезды ковша обозначают медведя). Каждую осень на листья дубов капает медвежий жир и кровь. Люди с тех пор говорят о «лентяе, убившем медведя».

Есть еще один, менее подробный, североирокезский текст без точной племенной атрибуции, в котором Алькор фигурирует в качестве котелка [Smith 1883: 81]. На преследовавших медведя охотников напали каменные великаны. Трое людей спаслись и вместе с медведем оказались на небе. У первого в руках лук, у второго – котелок, третий подбирает хворост. Стрелы охотников настигают медведя осенью, кровь окрашивает листву.

Микмак – географически наиболее удаленная группа восточных алгонкинов, не контактировавшая с ирокезами в период после Колумба. Ранее такие контакты, однако, были возможны в районе залива Св. Лаврентия, по южному берегу которого ирокезы расселились далеко на северо-восток от своей основной территории вокруг Онтарио и Эри. Мифология многих как ирокезских, так и восточноалгонкинских групп известна недостаточно, а в ряде случаев и вовсе не сохранилась. Из-за этого трудно судить, кого именно, алгонкинов или ирокезов, следует с большим основанием считать первоначальными обладателями данного варианта мифа на американском Северо-Востоке. В пользу ирокезов свидетельствует тот факт, что в качестве котелка, который несет средний из трех преследующих медведя охотников, Алькор истолковывали не только сенека и родственные им северные группы, но и чироки южных Аппалачей. Распад протоирокезского языка произошел примерно 4000 лет назад [Campbell 1997: 150], после чего чироки с другими ирокезами, видимо, не контактировали. Миф о небесных охотниках на медведя зафиксирован у чироки в нескольких вариантах, из которых один особенно близок североирокезскому [Hagar 1906: 357].

Чироки. Четыре звезды ковш Большой Медведицы – это медведь, три звезды рукоятки – охотники. Средний несет котел для варки мяса. Из берлоги (Северная Корона?) медведь вылезает весной. Охотники гонят его по небу летом и убивают в августе. В это время падает медвяная роса – медвежий жир, вытапливаемый над костром.

В период общеирокезского единства языковые предки алгонкинов еще, возможно, жили далеко на западе в регионе Плато [Березкин 2003], а проникновение алгонкинов в приатлантические районы вообще вряд ли произошло ранее начала нашей эры [Foster 1996: 99]. Поскольку представление об Алькоре в качестве котелка ни у одной другой алгонкинской группы, кроме микмак, не зафиксировано, вполне допустимо видеть здесь заимствование у ирокезов. Возможен (и даже весьма вероятен) и третий вариант – как ирокезы, так и алгонкины унаследовали свои представления от раннего субстрата, не оставившего языковых потомков.

Текст микмак интересен не только тем, что расширяет географию мотива «Алькор – котелок». Включенные в него, равно как и в миф сенека, характеристики отдельных охотников делают еще очевиднее сходство между сибирскими и американскими вариантами мифа. Хотя сюжет космической охоты распространен во многих ареалах Северной Евразии и Америки, только в ирокезско-алгонкинских и в приенисейских версиях описываются особенности поведения отдельных охотников, отождествля-

емых с разными видами небольших птиц (у микмак) или с людьми разных национальностей (в Сибири). Во всех случаях, когда тексты дошли до нас в подробном изложении, рассказывается о том, как один из охотников ленился, другой спешит или хвастается, третий отстает и т. п. Вот краткое содержание соответствующих сибирских текстов.

Ханты. Тунгус, остяк и самоед решили убить лося. Самоед хотел жарить мясо на вертеле, тунгус – есть сырым, остяк – вареным. В начале погоны остяк вернулся за котелком, но затем обогнал самоеда. Тунгус стал просить духов, чтобы лоси отныне жили в его земле. Он уже был готов ударить лося пальмóй, но остяк успел поразить зверя стрелой, разрушив чары тунгуса. Поэтому лоси водятся в земле остяков. Четыре звезды ковша Большой Медведицы – ноги лося. Первая звезда хвоста – тунгус, далее остяк, отклонившийся, стреляя, вправо, рядом с ним котелок. Последняя звезда – самоед. Три звезды впереди ковша – стрела. Если Лось идет быстрее других созвездий – весна ранняя, много рыбы и зверя [Потанин 1883: 778] (сходный вариант: Сенкевич-Гудкова 1949: 157).

Селькупы. Юрак (т. е. ненец), селькуп и тунгус встретили лося (ковш Большой Медведицы). Селькуп и тунгус были вооружены луками, юрак – копьем. Перед тем как стрелять, селькуп побежал за котелком. В его отсутствие тунгус ранил лося. Селькуп вернулся, добил животное. В варианте, где действуют селькуп, кет и юрак, первые двое – дружественная пара против юрака [Прокофьева 1961: 64–65].

Кеты. 1) Кет, селькуп и эвенк преследовали лося. Селькуп, затем кет обогнали эвенка, но кет вернулся за забытым котелком и отстал. Эвенк отказался стрелять, сказал, что убьет лося палкой. Селькуп промахнулся, кет ранил лося в лопатку. Все оказались на небе. Четыре звезды ковша Большой Медведицы – ноги лося, левая передняя нога (подбитая) несколько отодвинута в сторону, три звезды впереди – нос и уши сохатого. Ручка ковша – селькуп, кет, эвенк (последний). Звездочка (Алькор) возле средней звезды – котелок. Шесть звезд (из них три за границами нашего созвездия Большой Медведицы) – стрелы. Малая Медведица – также лось, охота на которого случилась раньше [Алексеев 1976: 84–85].

2) Кет, русский, эвенк и селькуп погнали лося. Там, где остановились поесть, оставили котел. Кет спохватился и вернулся за ним, стал догонять товарищей. Селькуп шел теперь впереди, но кет успел выстрелить первым, селькуп выстрелил, когда лось уже повалился. Охотники не заметили, как оказались на небе [Алексеев 2001, № 10: 64–65].

Ербогаченские эвенки. Торопливый (крайняя звезда ручки ковша Большой Медведицы) и Хвастун (средняя звезда) гонят лося. Хвастун несет за спиной котелок (слабая звездочка рядом). Мангы-Деромго (Орион)

идет с ними, пересекает на лыжах небесный свод, убивает лосиху стрелой (три звезды между Орионом и Большой Медведицей) под лопатку [Василевич 1936, № 2: 274–275].

Эвенки Подкаменной Тунгуски. Три охотника собрались на промысел. Хвастун утверждал, что всегда идет первым на лося. Второй охотник должен был нести котел и варить мясо, третий, самый маленький, говорил, что слаб и пойдет позади. Когда они увидели лося, хвастун, испугавшись, побежал позади всех, котлоносец посередине, а впереди оказался самый маленький охотник. Так они и гонятся до сих пор за небесным лосем. Четыре звезды – лось, три – охотники [Василевич 1936: 162–163].

На западноэвенкийские, кетские, селькупские и хантыйский тексты похож и один из хакасских, при том что остальные относятся к южносибирско-центральноазиатскому тюркско-монгольскому типу.

Хакасы. Большая Медведица – Четтыген. Позади всех – три брата, перед ними – две собаки, впереди – две маралухи. Средний брат несет на голове котел для мяса (звездочка под шестою звездой) [Радлов 1907, № 181: 273–274].

Данные тексты существенно отличаются от тех, в которых действует лишь один охотник, бегущий на лыжах, чья лыжня обычно ассоциируется с Млечным Путем (эта последняя мифологема сочетается с одним из приведенных эвенкийских вариантов, в которых охотников двое). Мифы с одним охотником и лыжней–Млечным Путем распространены полосой через всю Северную Евразию и записаны у саамов [Потанин 1893, № 87: 328; Харузин 1890: 148–149, 347; Чарнолуцкий 1962: 80–81; Eelsalu 1993: 611–612], мари [Потанин 1883: 713], коми-зырян [Gibbon 1972: 241], ненцев [Семенов 1994: 115], манси [Лукина 1990, № 110: 297; Munkácsi 1908: 251–253; 1995: 112–116], хантов [Лукина 1990, № 8: 67–69; Окладников 1950: 299; Потанин 1893: 385], якутов [Эргис 1974: 135], эвенков на Подкаменной Тунгуске [Анисимов 1959: 12–13], нижеангарских эвенков [Анисимов 1959: 15], сымских, витимо-олекминских и урмийских эвенков [Василевич 1959: 162–163], эвенков-ороченов [Мазин 1984: 9–10], амурских эвенков [Арсеньев 1995: 179], негидальцев [Хасанова, Певнов 2003, № 8: 57, 153–154], орочей [Аврорин, Лебедева 1966, № 44: 192]. У карелов и финнов космические ассоциации в сюжете охоты на лося не представлены, хотя гипотетически они могли присутствовать у их предков [Петрухин 2003: 68]. В Америке мотивы Млечного Пути как лыжного следа и космической охоты сочетаются только у тлинкитов, у которых, однако, нет речи ни об охоте на лося или медведя, ни об отождествлении зверя и охотника с созвездием Большой Медведицы [De Laguna 1972: 875–879; Swanton 1909: 102, 296–298]. Пока невозможно определить, к какому времени следует отнести и с какими демографическими и культурными процессами, отражен-

ными в материалах археологии, генетики и лингвистики, сопоставлять рассматриваемые варианты мифа (охотник-лыжник и трое охотников с котелком). Однако резкое несходство в конфигурации ареалов двух описанных вариантов мифа о космической охоте указывает скорее всего на различия во временной привязке соответствующих процессов. При этом крайне детальное сходство ирокезско-алгонкинских и сибирских циркуменисейских текстов (не только отождествление Алькора с котелком, но и описание особенностей поведения каждого из трех охотников) наводит на мысль о сравнительно поздней, во всяком случае не позднепалеолитической, датировке проникновения данного сюжета в Новый Свет.

Миф о космической охоте, в которой звезды ручки ковша олицетворяют трех охотников, а ковш – преследуемого зверя, представлен еще одним вариантом, связывающим Азию и Северную Америку. Согласно ему Алькор – это собака, сопровождающая одного из охотников. В Азии этот вариант мы встречаем в Приамурье-Приморье.

Орочи. Большая Медведица – амбар на четырех сваях, в который залез медведь. Одна свая покосилась. К амбару подкрадываются три охотника – два брата, старший и младший, собака последнего и еще один охотник [Аврорин, Козьминский 1949: 328].

Удэгейцы, орочи. Четыре звезды ковша Большой Медведицы – амбар на сваях. К нему подкрадывается медведь, за ним охотятся Егда и его брат, составляющие ручку ковша. Маленькая звездочка, видимая только в хорошую погоду, – собака охотников (архив Арсеньева см.: [Березницкий 2003: 80]).

Эвенки-орочоны. Осенью эвенк, юкагир и чукча (?) погнались за лосем. Зверь побежал по небу, охотники продолжали его преследовать. Первым бежал эвенк, вторым – юкагир, третьим – чукча, они превратились в звезды ручки ковша Большой Медведицы. Сам ковш – лось, звезда из созвездия Гончих Псов около последней звезды ручки ковша – собака эвенка [Мазин 1984: 10].

В удэгейско-орочских текстах Алькор прямо не назван, но собака явно ассоциируется именно с ним. В орочонском варианте ей соответствует другая звезда, однако нет уверенности, что идентификация произведена верно или что наряду с описанным вариантом не было и другого, в котором фигурировал бы Алькор.

В Америке, на северо-западе континента, Алькор представляется собакой охотника (сэлиши и соседние васко – одна из групп чинук в низовьях Колумбии). Некоторые сообщения не содержат необходимых деталей, но, учитывая общее сходство мифологии береговых сэлишей и их языковых родственников в бассейне р. Фрейзер (томпсон, лиллуэт, шусвап), можно уверенно предположить повсеместное отождествление здесь Алькора с собакой охотников.

Лиллуэт. Четыре звезды ковша Большой Медведицы – медведь. Три звезды ручки ковша – охотники, звездочка рядом с одним из них – собака [Elliott 1931: 180].

Томпсон, шусвап. Братья Квактветл погнали медведя-гризли на небо. Младший превратил их самих, их собаку и медведя в созвездие Большой Медведицы. «Все шусвап и томпсон рассказывают истории о превращении охотников или людей и медведя в созвездие Большой Медведицы» [Teit 1917, № 3: 16].

Халкомелем. Лось, преследуемый охотником и собакой, превращается в Большую Медведицу [Boas 1916, № 61: 604].

Снохомиш. Небо было низко, люди решают оттолкнуть его шестью вверх. В этот момент трое охотников гнали лосей там, где небо и земля сходятся, и остались на небе. Охотники – ручка ковша Большой Медведицы, тусклая звездочка – собака, ковш – четыре лося [Clark 1953: 148–149].

Твана. Большая Медведица есть группа лосей, идущих по петляющей горной тропе. Звездочка рядом с последней звездой ручки ковша – собака-преследователь [Elmendorf 1960: 537].

Васко. Пятеро братьев-волков рассказывают живущему с ними вместе койоту, что видели на небе двух гризли. Койот пускает в небо стрелы, делает из них лестницу, вместе с волками поднимается по ней. Решает, что гризли и волки вместе красиво выглядят, оставляет их на небе, спускается, разломав лестницу. Три старших волка – ручка ковша Большой Медведицы; самый старший – средняя звезда, за ней маленькая – его собака. Двое младших волков – часть ковша ближе к ручке, два гризли – противоположная часть ковша [Clark 1953: 153–155; Hines 1996, № 5: 32–35].

Данный вариант интерпретации созвездия представлен также и на северо-востоке у ирокезов и соседних алгонкинов, при том что основная алгонкинская версия, зафиксированная у меномини [Bloomfield 1928, № 86: 247–253], оджибва [Speck 1915, № 11: 63–64], наסקапи [Speck 1925: 28–31; 1935: 66–69] и, возможно, монтанье [Desbarats 1969: 35–41], описывает Алькор как стрелу, вонзившуюся в хвост выдры или другого сходного по размеру животного. На Великих Равнинах, разделяющих Плато и Северо-Восток, сюжет небесной охоты вообще не представлен, хотя интерпретация Алькора в качестве собаки известна.

Мохавки (ирокезы восточных районов штата Нью-Йорк). Трое братьев с собакой погнали медведя. Осенью, когда в зверя вонзаются стрелы, кровь животного окрашивает кленовые листья. Медведь забирается на гору, оттуда на небо, становится четырьмя звездами ковша Боль-

шой Медведицы. Охотники – три звезды ручки ковша, рядом с ними собака [*Rustige* 1988: 32–34].

Делавары (алгонкины, населявшие юго-восток штата Нью-Йорк). Трое охотников с собакой (Алькор) преследуют медведя, оказываются на небе. Тело медведя – четыре звезды ковша Большой Медведицы [*Gibbon* 1972: 243].

Фокс (алгонкины юго-восточного Мичигана). Трое братьев преследуют медведя, оказываются на небе. Осенью убивают зверя, кладут на ветки дуба и сумаха для разделки, листва этих деревьев краснеет от крови. Куски тела медведя – звезды зимнего неба, медведь – ковш Большой Медведицы, охотники – ручка ковша, звездочка рядом с одним из них – их собака [*Jones* 1907, № 4: 71–75].

Наличие на Северо-Востоке двух альтернативных толкований Алькора (котелок и собака) при только одном варианте (с собакой) в регионе Плато и юга северо-западного побережья, равно как и различия в ареальном распространении соответствующих вариантов в Сибири (енисейская и нижнеамурская зоны), является доводом в пользу различий в этнической принадлежности и исходной локализации носителей данных мотивов в Старом Свете. Впрочем, учитывая сходство некоторых деталей, разводить эти комплексы очень уж далеко вряд ли стоит. Обратим внимание на другое обстоятельство – выделение Алькора как отдельного, находящего ту или иную интерпретацию астрального объекта. Вот список встретившихся интерпретаций.

Волк. Болгары, сербы, эстонцы (выру), ливы.

Собака. Баски, французы, румыны, болгары, украинцы, мари, удэгейцы, орочи, снохомиш, пуяллуп-нискуалли, твана, лиллуэт, томпсон, васко, фокс, мохавки, делавары, сарси, кроу, пауни.

Котелок. Хакасы, ханты, селькупы, кеты, ербогаченские эвенки, эвенки Подкаменной Тунгуски, микмак, ирокезы, сенека, чироки.

Наездник, погонщик. Латиняне, англичане, немцы, французы, венгры, румыны, болгары.

18 *Ребенок, мальчик, юноша, мужчина.* Французы, валлоны, немцы, болгары, венгры, кабардинцы, осетины (вероятно), алтайцы, телеуты, эвенки Бурятии (возможно), сиу (санти?), шейены, вичита.

Девушка. Древняя греция, Сицилия, черкесы, осетины, казахи, киргизы, алтайцы, хакасы, аларские буряты, монголы (Дурсурун, Халха), чероногие.

Вонзившаяся в тело стрела или копье, рана от стрелы или копья. Сымские эвенки, коюкон, кучин, южные тутчоне, тагиш, тимагами оджибва, наскапи.

Прочее. Шумер и Вавилония (лиса), арабы (Suha, без интерпретации), гуджарати или маратхи (без интерпретации), немцы (оленок), украинцы (мышь, слепыш), китайцы («поддерживающая звезда»), нивхи (мышь), чукчи (оленьи рога, которые грызет лиса), оджибва, наскапи.

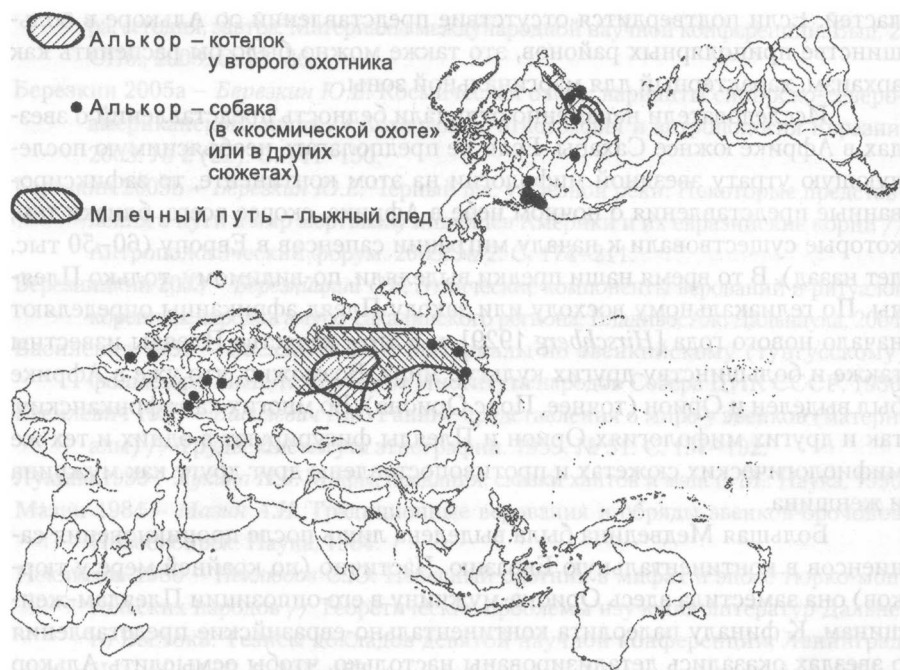


Рис. 1

Все случаи, которые удалось выявить (источники см. в нашем каталоге на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>), локализованы в умеренном поясе Северного полушария, изредка также немного севернее (чукчи) и южнее (китайцы, арабы) от этой зоны. Нет сомнений, что список этот удастся расширить, но вряд ли случайно, что никакого упоминания об Альгоре в африканских, индонезийских или мексиканских космимиях обнаружить не удалось, хотя эта звездочка вроде бы известна боливийским аймара.

Как северное циркумполярное созвездие Большая Медведица не могла, разумеется, фигурировать в мифологии арауканов или аборигенов Австралии, однако она видна во всем Северном полушарии, в том числе и на экваторе. Ее исчезновение там с небосвода в определенные месяцы само по себе не могло быть причиной невнимания к ней, ибо соответствующий гелиакальный восход и заход Плеяд, например, как раз привлекают всеобщее внимание. Если бы Алькор фигурировал в космимии ранних мигрантов в Новый Свет, то следовало бы ожидать, что и у их потомков в Центральной Америке или Гвиане он продолжал бы играть определенную роль в интерпретации Большой Медведицы. Поскольку это не так, то допустимо предположить, что Алькор был замечен сравнительно поздно, когда заселение Нового Света в основном завершилось. Проникавшие в Америку после этого группы азиатского происхождения, которым Алькор был уже известен, не уходили в глубь континента далее северных и центральных об-

ластей. Если подтвердится отсутствие представлений об Алькоре в большинстве приполярных районов, это также можно было бы расценить как архаизм, характерный для маргинальной зоны.

Исследователи неизменно отличали бедность представлений о звездах в Африке южнее Сахары. Если не предполагать необъяснимую последующую утрату звездной мифологии на этом континенте, то зафиксированные представления о ночном небе в Африке, скорее всего, близки тем, которые существовали к началу миграции сапиенсов в Европу (60–50 тыс. лет назад). В то время наши предки выделяли, по-видимому, только Плеяды. По гелиакальному восходу или заходу Плеяд африканцы определяют начало нового года [Hirschberg 1929], и в этом качестве Плеяды известны также и большинству других культур мира. Возможно, что уже в Африке был выделен и Орион (точнее, Пояс Ориона). Во многих как африканских, так и других мифологиях Орион и Плеяды фигурируют в одних и тех же мифологических сюжетах и противопоставлены друг другу как мужчина и женщина.

Большая Медведица была выделена лишь после проникновения сапиенсов на континентальную Евразию. Частично (по крайней мере у тюрков) она заместила здесь Ориона-мужчину в его оппозиции Плеядам-женщинам. К финалу палеолита континентально-евразийские представления о звездах оказались детализированы настолько, чтобы осмыслить Алькор как особый объект. В это же время была, по-видимому, одомашнена и собака [Березкин 2005b], с которой Алькор оказался отождествлен. На заключительных этапах заселения Нового Света предки индейцев принесли образ Алькора-собаки в Америку.

Литература

- Аврорин, Козьминский 1949 – Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949. С. 324–334.
- Аврорин, Лебедева 1966 – Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские сказки и мифы. Новосибирск, 1966.
- Алексеев 1976 – Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л., 1976. С. 67–105.
- Алексеев 2001 – Алексеев Е.А. Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.
- Анисимов 1959 – Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.
- Арсеньев 1995 – Арсеньев В.К. Из научного наследия В.К. Арсеньева // Краеведческий бюллетень [Южно-Сахалинск]. 1995. С. 163–182.
- Березкин 2003 – Березкин Ю.Е. О западном происхождении алгонкинов (ареальное распределение фольклорных мотивов) // Российская наука о человеке: вче-

ра, сегодня, завтра: Материалы международной научной конференции. Вып. 2. СПб., 2003. С. 23–36.

Березкин 2005a – *Березкин Ю.Е.* Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 2 (22). С. 141–150.

Березкин 2005b – *Березкин Ю.Е.* Черный пес у слезной реки: Некоторые представления о пути в мир мертвых у индейцев Америки и их евразийские корни // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 174–211.

Березницкий 2003 – *Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2004.

Василевич 1936 – *Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1936.

Василевич 1959 – *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Труды Института этнографии. 1959. № 51. С. 157–192.

Лукина 1990 – *Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990.

Мазин 1984 – *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск: Наука, 1984.

Неклюдов 1980 – *Неклюдов С.Ю.* Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград. Ч. 1. М., 1980. С. 145–155.

Окладников 1950 – *Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. (Материалы и исследования по археологии СССР. № 18.)

Петрухин 2003 – *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Транзиткнига, 2003.

Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883.

Потанин 1893 – *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1893.

Прокофьева 1961 – *Прокофьева Е.Д.* Представления селькупских шаманов о мире // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1961. № 20. С. 54–74.

Радлов 1907 – *Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 9: Наречия урянхайцев, абаканских татар и карагасов, тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым: Перевод. СПб.: Императорская академия наук, 1907.

Семенов 1994 – *Семенов В.А.* О некоторых способах организации и описания космоса народами уральской языковой семьи: (к интерпретации числовых дефиниций) // Смерть как феномен культуры: Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. В.А. Семенов. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1994. С. 115–121.

Сенкевич-Гудкова 1949 – *Сенкевич-Гудкова В.В.* Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949. № 11. С. 156–159.

Харузин 1890 – *Харузин Н.* Русские лопаи // Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 66. Труды этнографического отдела. Т. 10. М., 1890.

- Хасанова, Певнов 2003 – *Хасанова М.М., Певнов А.М.* Мифы и сказки негидальцев. Kyoto: Nakanishi Printing Co., Ltd., 2003. (Исследования по тунгусоведению. № 21.)
- Чарнолуцкий 1962 – *Чарнолуцкий В.В.* Саамские сказки. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1962.
- Эргис 1974 – *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974.
- Bloomfield 1928 – *Bloomfield L.* Menomini Texts. N.Y.: G.E. Stechert. Publications of the American Ethnological Society. 1928. № 12.
- Boas 1916 – *Boas F.* Tsimshian Mythology // 31th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1909–1910). Washington, 1916. P. 29–1037.
- Campbell 1997 – *Campbell L.* American Indian Languages. N.Y.; Oxford: Oxford Univ. Press, 1997.
- Clark 1953 – *Clark E.E.* Indian Legends of the Pacific Northwest. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1953.
- Curtin 2001 – *Curtin J.* Seneca Indian Myths. Mineola; N.Y.: Dover Publications, 2001.
- Curtin, Hewitt 1918 – *Curtin J. Hewitt J.N.B.* Seneca Fiction, Legends, and Myths. P. 1 // 32th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1910–1911). Washington, 1918. P. 37–819.
- De Laguna 1972 – *De Laguna F.* Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit. P. 2. Washington D.C. Smithsonian Contributions to Anthropology. Vol. 7. Washington, 1972. P. 549–913.
- Desbarats 1969 – *Desbarats P.* What They Used to Tell about: Indian Legends from Labrador. Toronto: McClelland and Steward, 1996.
- Eelsalu 1993 – *Eelsalu H.* Rahvaluule mõistatuslik valge põder: Saami astraalmüüt // Keel ja Kirjandus. 1993. № 9. P. 611–616.
- Elliott 1931 – *Elliott W.C.* Lake Lillooet tales // Journal of American Folklore. 1931. № 44 (171). P. 166–181.
- Elmendorf 1960 – *Elmendorf W.W.* The Structure of Twana Culture: A Quarterly Publication of Washington State University. Vol. 23. № 3. Monograph Supplement № 2. Seattle, 1960.
- Hirshberg 1929 – *Hirshberg W.* Die Plejaden in Africa und ihre Berienungrum Bodenbau // Zeitschrift für Ethnologie. 1929. № 61 (4–6). P. 321–337.
- Foster 1996 – *Foster M.K.* Language and the Culture History of North America // Handbook of North American Indians. Vol. 17. Washington: Smithsonian Institution, 1996. S. 64–110.
- Gibbon 1972 – *Gibbon W.B.* Asiatic parallels in North American Star-lore: Milky Way, Pleiades, Orion // Journal of American Folklore. 1972. № 85 (337). P. 236–247.
- Hagar 1900 – *Hagar S.* The Celestial Bear // Journal of American Folklore. 1900. № 13 (49). P. 92–103.
- Hagar 1906 – *Hagar S.* Cherokee Star-lore // Boas Anniversary Volume. N.Y.: G.E. Stechert & Co, 1906. P. 354–366.
- Hines 1996 – *Hines D.M.* Celilo Tales: Wasco myths, legends, tales of magic and the marvelous. Issaquah, WA: Great Eagle Publishing, 1996.

- Jones 1907 – *Jones W.* Fox Texts // Publications of the American Ethnological Society. Vol. 1. Leyden, 1907.
- Munkácsi 1908 – *Munkácsi B.* Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie // Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. 1908. № 9 (3). P. 206–277.
- Rustige 1988 – *Rustige R.* Tyendinaga Tales. Kingston; Montreal; McGill-Queen's Univ. Press, 1988.
- Smith 1883 – *Smith E.A.* Myths of the Iroquois // 2nd Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1880–1881), Washington. P. 47–116.
- Speck 1915 – *Speck F.G.* Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa. Ottawa: Canada Department of Mines, 1918. (Geological Survey Memoir 71. Anthropological Series 9.)
- Speck 1925 – *Speck F.G.* Montagnais and Naskapi tales from the Labrador Peninsula // Journal of American Folklore. 1925. № 38 (147). P. 1–32.
- Swanton 1909 – *Swanton J.R.* Tlingit Myths and Texts / Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bul. 39. Washington, 1909.
- Teit 1917 – *Teit J.A.* Thompson tales / F. Boas, ed // Folk-Tales of the Salishan and Sahaptin Tribes: Memoires of the American Folk-Lore Society. 1917. № 11. P. 1–63.

«ЖИВОЙ ОГОНЬ» В СВЕТЕ СРАВНИТЕЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ

В общеславянской архаической традиции *живой огонь* – огонь, добываемый («вытираемый») трением двух деревянных дощечек или при помощи более сложных приспособлений [Зеленин 1991: 128–130], используемый в ритуальных целях [Журавлев 1978]. Способ добывания и сам термин имеют индоевропейскую древность (на что указывал еще Ф.И. Буслаев – [Буслаев 2006: 235–238] и многочисленные параллели в неиндоевропейских традициях (в частности, о китайских параллелях см. [Журавлев 2005: 398]).

Обычай трения двух кусочков дерева для добывания огня в разных традициях вызывал естественные ассоциации с производительным актом. У австралийцев-аборигенов дощечки или палки для «вытирания» огня именуются «отец» и «мать» (о чем любезно сообщил авторам И.И. Пейрос); у мункан, проводящих жизнь вокруг костра, муж именуется *памту-ма*, «мужчина костра», жена – *ваньятума*, «женщина костра» [Макконнел 1981: 63].

24

У папуасов маринд-аним существует пространный миф о происхождении одомашненного огня. Некий посвященный в таинства «времен первотворения» мужчина (первопредок – дема) по имени Уаба готовился к празднику и даже привел с собой девушку для участия в обрядах. Но девушка испугалась тайных церемоний, где совершались не только оргии, но и каннибальские жертвоприношения, и сбежала. Укрылась она в ближнем селении, где и предалась обычному женскому делу – стала собирать саго. Там ее и подстерег Уаба. В темноте он проник в хижину к избраннице и овладел девушкой.

Тут-то с ним и приключилась неприятность – он никак не мог высвободиться из любовных объятий. Его стоны разносились по селению, так что вскоре обнаружившие любовников люди послали за односельчанами Уабы. Пришлось тем сооружать носилки и уносить парочку под злобный хохот окружающих.

Любовники не смогли разделиться и в хижине Уабы, пока на праздник не явился дема Арамеб. Дема принялся трясти и вертеть так и сяк Уабу, чтобы освободить его, и тут появился дым, а затем и пламя. С дымом и огнем, возникшими от трения, дема разъединил любовников, и девушка тут же родила птицу казуара и гигантского аиста. От сажи у казуара и аиста почернели перья, огонь же обжег шею казуару и ноги аисту – поэтому они красные.

Тем временем хижина Уабы загорелась и огонь перекинулся на все селение. У людей загорелись даже волосы, поэтому среди потомков дем этого селения до сих пор много лысых. Огонь выжег все побережье, которое стало безлесным. Звери, жившие на берегу, поспешили спрятаться в море: поэтому крабы до сих пор краснеют от огня, а моллюски шипят, как вода, попавшая в огонь.

Прогалины, выжженные огнем, стали руслами рек, но огонь все продолжал распространяться по побережью. Тогда некий дема, вооруженный палицей, попытался остановить стихию, сбивая огонь своим оружием. При этом он отделил от материка многочисленные острова, отбив их палицей от кромки побережья. Уаба же стал демой огня, с тех пор известного людям [Мифы и предания: 57–59].

Папуасский сюжет находит ближайшую параллель в знаменитом античном мифе, вложенном в уста певца Демодока в Одиссее (VIII, 266–367): всевидящий Гелиос сообщил Гефесту о любовных свиданиях Ареса и Афродиты, и обманутый супруг решил отомстить, используя свое умение кузнеца; Гефест выковал невидимую сеть, которой опутал любовников во время очередного свидания. Любовники не смогли освободиться, и боги стали свидетелями альковной сцены, насмехаясь над неудачниками. Гефест не освободил скованных, пока Посейдон не поручился за Ареса, обещав возместить моральный ущерб пострадавшему мужу. Сюжет явно не сводится к истории адюльтера, ибо Гефест – бог одомашненного, «ремесленного» огня и скованных брачных уз.

Кузнец «кует свадьбу» и в славянской традиции, хотя и не связан там прямо с мотивом происхождения «живого огня» от соития культурных героев; этот мотив известен лишь из «постфольклорных меморатов», повествующих о незадачливых любовниках, над которыми потешаются свидетели, пока их несут к карете скорой помощи...

Впрочем, реликты мифа о причастности кузнеца к «живому огню» как воплощению соития можно усмотреть в болгарском ритуале, осуществлявшемся для защиты скота и плодовых деревьев. В ночь с пятницы на субботу кузнец-цыган и его жена «вытирали» этот огонь, а потом кузнец выковывывал на нем железный прут, которым прижигали скот и плодовые деревья «за здраве» [Попов 1992: 61]¹.

¹ Приуроченность ритуала к ночи на субботу позволяет поставить вопрос о воздействии этноконфессиональных контактов на Балканах на формирование традиции: ср. обычай зажжения свечей перед субботой (в пятничный вечер) в ритуалах иудаизма.

Зато начальная русская летопись «Повесть временных лет» использовала сюжет византийской хроники Иоанна Малалы, где Гефест – «Феост» – именуется «царем в Египте», при котором с неба упали кузнечные инструменты, начали ковать оружие; он же ввел обычай моногамии и казни для прелюбодеев; Феост был отцом Гелиоса – Сварога славянской традиции [ПВЛ: 127]². В византийских хронографических сочинениях античный сюжет толковался метафорически – языческая богиня Афродита воплощала прелюбодеев, наказанное «царем Гелиосом» [Пасхальная хроника: 164–165]. Интересно, что латинская версия сюжета, сохраненная средневековым романом о Вергилии, напрямую увязана с рассказом о происхождении домашнего огня. Вергилий, языческий мудрец и некромант (он повествовал в «Энеиде» о сошествии в преисподнюю), воспылал страстью к некоей даме, подговорившей его подняться к ней на башню в корзине, которую она оставила висеть на полпути. Наутро народ увидел мудреца в несчастном положении, и лишь император, посочувствовавший своему родичу, уговорил коварную даму отпустить его. Вергилий решил отомстить, вооружился тайными книгами, и вскоре весь огонь в Риме погас. Император обратился к Вергилию за помощью, и тот велел посадить обманщицу посреди рыночной площади в одной сорочке, сказав, что каждый может добыть огонь у нее между ног [*Великие некроманты*: 49–50].

Ведийские параллели, на которые обратил внимание вслед за А. Куном Ф.И. Буслаев, сводятся к ассоциации «вытирания» «живого огня» (при посредстве палочек *арани*), воплощенного в божестве Агни, с половым актом: нижняя палочка при этом ассоциируется с богиней Урваши, верхняя – с ее возлюбленным Пуруравасом.

Эти деяния мифологического культурного героя получили неявное отражение в славянской традиции, в том числе в восточнославянском фольклоре: в частности, Илья-пророк наделяется функциями небесного кузнеца, который кует *громовые стрелы*. В любовных заговорах кузнец «приковывает» молодца (или красную девицу), в свадебных песнях кует свадьбу; во время святочных гаданий подблюдные песни о кузнице предвещали богатство и свадьбу – кузнец кует свадебный венец, обручальный перстень и др. Во время украинских родин бабка, омывая новорожденного на деже, приговаривала: *Спасібо тобі, ковалю, що ти нам дитину скував* (ср. рус. *был бы коваль и ковалиха, а этого /детей/ будет лихо*). Эротическую символику имеют и свадебные игры в кузнеца: парни, ряженные кузнецами, «подковывали девок» – задирали им ноги, ухватив клещами, били молотком по приставленной к ступне палочке и т. п.: ср. народный эффе-мизм «подковать девку» – вступить во внебрачную связь (ср. также игру в «мельницу» и т. п.) [*Петрухин* 2004]. Уже к сфере мифологических реконструкций относятся данные о небесном огне как ипостаси Перуна, *живом огне*, упавшем с неба (ср. серб. *громовита жива ватра*) и т. п. [*Судник* 1979:

² Показательно, что именно Сварог в славянской традиции оказывается порождающим божеством: его порождение – Сварожич, бог домашнего овиного огня, тогда как Сварог воплощает солнечный небесный огонь.

232; *Плотникова* 2004б: 519]³, и *живом огне*, который дарят подруге невесты – Марии Огненной (апокрифической сестре Ильи) в сюжете небесной свадьбы – и добываемом при преследовании громовержцем змея [*Иванов, Топоров* 1974: 18, 117; *Плотникова* 2004а].

Существенно при этом, что возжигание «живого огня» воспринимается как его рождение; его должны добывать парень и девушка или мужчина и женщина, раздетые или прикрытые тряпьем; при добычании «живого огня» используются деревья «мужской» и «женской» породы [*Плотникова* 2004б]. Представление о том, что огонь исходит из женского лона, отражает кашубский обряд, согласно которому невеста, покидая родительский дом, переступала через огонь; мать же невесты несла огонь в новый дом дочери и разжигала там «живой огонь» [*Белова, Узенева* 2004: 516].

Брачные мотивы, связанные с «живым огнем», нашли отражение в белорусском обряде «Жаніцьба коміна», приуроченном к Семенову дню (1/14.IX) и знаменовавшем собой «переход на зимнее время». Именно в ходе этого обряда после летнего перерыва зажигали «новый» («живой») огонь, который следовало поддерживать в доме всю зиму. В ходе символической «свадьбы» комина (светильника) с хатой, печью, кочергой, «работой» (працай) «жениха» украшали рушниками и цветами, водили вокруг него хоровод, пели свадебные песни, а зажженный огонь «угощали» водкой, салом, зерном, орехами [*Бел. М.*: 18, 167–168; *БФ* 1: 474].

Наконец, любовно-брачная тема очевидна в обычаях, связанных с разжиганием ритуальных костров, известных всем славянам. Прежде всего это касается обычая прыгать парами через костер на Ивана Купалу: если при прыжке держащаяся за руки пара не разрывала рук, считалось, что она соединится в браке. В.Я. Пропп связывал эту примету с представлением о продуцирующей силе живого огня ([*Пропп* 2000: 101–102], ср. [*Агапкина* 2002: 687]).

При этом для славянской традиции характерны табу на половые отношения при возжигании «живого огня» [*Плотникова* 2004б: 520]; соответственно вдовам и старым девам было запрещено прыгать через ритуальные костры [*Агапкина* 2002, 687]: вероятно, распространенный архаический сюжет о происхождении «живого огня» как следствии прерванного «вечного соития» был здесь табуирован. Показательно, что такого рода табу характерны и для других традиций, наряду с представлениями о происхождении огня из женского лона [*Frazer* 1930: 220]⁴: ср. девственность весталок, служительниц культа домашнего очага, запреты прикасаться к дощечкам для вытирания огня у народов Африки [*Иорданский* 1984: 58].

³ Известная мифологическая параллель – Зевс, иногда вступавший в брачные связи с земными женщинами в облике небесного огня (равно как змея, орла и т. д.), что погубило Семелу, испепеленную перунами громовержца [*Грейвс* 1992: 39, 167]. Вероятно, рефлексом этой ипостаси греческого громовержца оказался славянский демонический любовник – Огненный змей, представления о котором восходят к византийской средневековой демонологии.

⁴ Ср. японскую параллель Семеле: богиня Идзанами умерла от родов при рождении ею бога огня Кагуцути-но Ками [*Кодзики*, гл. 7].

Літэратура

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Бел. М. – Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
- Белова, Узенева 2004 – *Белова О.В., Узенева Е.С.* Огонь. С. 513–519.
- Буслаев 2006 – *Буслаев Ф.И.* Историческая грамматика русского языка. Этимология. М., 2006.
- БФ 1– Беларускі фальклор: Энцыклапедыя. Мінск, 2005. Т. 1.
- Великие некроманты – Великие некроманты и обыкновенные чародеи: «Азбука средневековья». СПб., 2004.
- Грейвс 1992 – *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992.
- Журавлев 1978 – *Журавлев А.Ф.* Из русской обрядовой лексики: «живой огонь» // Общеславянский лингвистический атлас. 1976. М., 1978. С. 204–228.
- Журавлев 2005 – *Журавлев А.Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иорданский 1984 – *Иорданский В.Б.* Архаическое сознание: африканские мифы об обретении огня // Народы Азии и Африки. 1984. № 5. С. 55–64.
- Кодзики – Кодзики: Записи о деяниях древности. Свиток 1. СПб., 2000.
- Макконнел 1981 – *Макконнел У.* Мифы мункан. М., 1981.
- Мифы и предания – Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981.
- Пасхальная хроника – Пасхальная хроника / Пер. с греч. и коммент. Л.А. Самуткиной. СПб., 2004.
- ПВЛ – Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996.
- Петрухин 2004 – *Петрухин В.Я.* Кузнец // Славянские древности. Т. 3. М., 2004. С. 21–22.
- Плотникова 2004а – *Плотникова А.А.* Мария Огненная // Славянские древности. Т. 3. М., 2004. С. 182–183.
- Плотникова 2004б – *Плотникова А.А.* Огонь живой // Славянские древности. Т. 3. М., 2004. С. 519–521.
- Попов 1992 – *Попов В.* Циганите и българската традиционна народна култура // Българска етнография. 1992. № 1. С. 57–69.
- Пропп 2000 – *Пропп В.Л.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.
- Судник 1979 – *Судник Т.М.* Материалы к белор. *P'arun*, лит. *P'arkunas* связи с архаичными представлениями // Balcanica: лингвистические исследования. М., 1979. С. 229–233.
- Frazer 1930 – *Frazer J.G.* Myths of the Origin of Fire. L., 1930.

В.В. Напольских

Ижевск

БАТЫР ПЕЗЬДЭТ¹: КТО ЕСТЬ ХУ В УДМУРТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ?

Вовка! Мынам жугиськеме туж потэ!..²

*(Г. М. – своему старшему брату В. М.,
объясняя причину горячего желания отправиться
вечером в клуб в соседнюю деревню [ПМА])*

Предания о богатырях в удмуртской фольклорной традиции известны собирателям по крайней мере с конца XIX в. Термины, которыми обозначаются их герои, варьируют у разных локальных групп, например, Ю. Вихманном зафиксировано наименование их в калмезской традиции (см. ниже) *jados* букв. силачи³ [Wichmann 1901: 98], но основными являются производные в конечном счете от монгольского *baɣatur*. *батыр* – заимствовано через татарский язык, или *bakatır/bagatır* – заимствовано, вероятнее всего, через русский язык. Эти термины применяются в произведениях разных, по сути, жанров к персонажам разного происхождения: от поздних исторических личностей вроде Емельяна Пугачева до богатырей незапамятных времен. Уже по этой причине, а также в силу того, что интересующих нас преданий записано мало, многие известны только в русском переводе/пересказе без удмуртского оригина-

29

¹ Богатырский отпор (*удм.*).

² Вовка! Мне подраться очень хочется!.. (*удм.*)

³ Удмуртские слова даются здесь в основном в стандартной современной удмуртской кириллической орфографии; финно-угорская латинская транскрипция используется для передачи особых диалектных форм, зафиксированных разными собирателями (даже тех, которые, как в данном случае, отличаются минимальными нюансами от форм литературного удмуртского языка).

нала⁴, фрагментарны, закономерно возникает вопрос: а можно ли в принципе говорить о (былом) существовании удмуртской эпической традиции? если можно, то каковы ее характерные особенности? возможно ли выделение локальных и сюжетных вариантов? насколько возможно исследование исторических истоков удмуртского эпоса?

Чтобы ситуация с изучением удмуртского эпоса стала ясной непосвященному читателю, замечу, что местная фольклористика сформулированными выше вопросами, в сущности, не задается: раз есть народ, должен быть эпос, задача состоит только в его «реконструкции». Для такой «реконструкции» годится все вплоть до удмуртских свадебных песен: см., например, говорящее само за себя название статьи [*Перевозчикова* 1986] – название тем более нелепое, что в нем автор замахивается на «реконструирование» эпоса пермских народов в целом – эпические произведения коми во всяком случае в подобных услугах не нуждаются, поскольку в изрядном количестве записаны, опубликованы, да и неплохо изучены. Другая забота местных ученых – отсутствие общеудмуртской героической эпопеи: например, верно определив, что эпические предания удмуртов (и коми) носят локальный характер (определенные богатыри известны только определенным локальным группам, привязаны к определенной местности, нет не только общеудмуртских, но даже, к примеру, общежюноудмуртских героев и т. д.), Д.А. Яшин рассматривал это обстоятельство как некую специфическую, почти дефектную особенность этих традиций [*Яшин* 1990]. В дальнейшем поиски такой героической эпопеи привели исследователей удмуртского эпоса к открытию рукописи стихотворного сочинения, условно называемого «Песнь об удмуртских батырах», написанного на русском языке в 1910-х годах русским археологом и историком М.Г. Худяковым по мотивам удмуртских преданий. Весьма, мягко выражаясь, слабое в поэтическом и практически неоригинальное в содержательном отношении, это творение было создано юным М.Г. Худяковым в подражание русским переводам «Калевалы» Э. Лённрута и «Песни о Гайавате» Г. Лонгфелло, при этом его невысокий уровень был, видимо, ясен и самому автору, который,

⁴ В местной фольклористике существует в связи с этим традиция «обратного» перевода записанных по-русски версий удмуртских преданий на удмуртский язык и последующего их тиражирования в качестве как бы вполне аутентичных произведений, тексты которых используются для анализа и т. д. (см. такие переводы, например: [*Ватка но Калмез*]; о творчестве местных авторов и, в частности, составителей данного сборника – отнюдь не самого плохого в местной фольклористике – см. вообще и в том числе и по интересующей нас теме: [*Levin* 1962]). По причине полной невозможности установить, насколько аутентичными являются некоторые из опубликованных таким образом текстов (а многие их особенности свидетельствуют скорее в пользу сугубо литературного их происхождения), в данной работе не учитываются, например, предания об Эштереке и Кондрате [*Ватка но Калмез*: 108–115]. См. также ниже о сотворении удмуртского эпоса.

несмотря на безусловно имевшиеся у него в 1920–1930-х годах возможности, не решился его публиковать. Местной же общественностью оно сразу было объявлено наконец-то найденным «удмуртским эпосом» (см. опять-таки говорящее название статьи [Ермаков 1966]) и в конце концов именно в этом качестве опубликовано. Подробнее об истоках сочинения М.Г. Худякова и истории его публикации см. [Napolskikh 2003]; надо только добавить, что недавно – следуя описанной выше местной традиции – этот текст был переведен на удмуртский язык и опубликован как «удмуртский героический эпос» (*удмурт батырлыко эпос*) [Ванюшев 2004], в послесловии к которому переводчик рассуждает уже об «эпическом сказителе» (*эпосысь мадись мурт*) как авторе этого текста (имея, вероятно, в виду то ли самого себя, то ли М.Г. Худякова).

Таким образом, исследование удмуртских богатырских преданий находится практически на уровне наивных методов и представлений XVIII в. Понятно, что в отсутствие хотя бы первичного фольклористического анализа материала богатырских преданий попытки – хотя бы и вполне субъективно добросовестные – вычлениить их «историческую основу» и использовать их в качестве исторических источников [Иванов 1991] также являются наивными и не заходят дальше привязки древних богатырей к тем средневековым памятникам, с которыми их связывает фольклорная традиция. В данной статье предлагается предварительный вариант необходимого первичного анализа.

Уже поверхностное рассмотрение опубликованных удмуртских фольклорных произведений о богатырях позволяет достаточно четко, на основании как формальных фольклористических критериев, так и предполагаемого происхождения (исторических или легендарных прототипов) героев этих произведений разделить их на четыре группы, различающиеся не только жанровой спецификой, набором персонажей и мотивов, но и, по-видимому, временем возникновения.

Позднейшую и наименее оригинальную группу составляют волшебные и бытовые удмуртские сказки, в которых фигурируют персонажи, преимущественно заимствованные из русского (*Илья Муромец*, *Михайло Попов* [Верещагин 1886: 147–155] и др.) или татарского (*Алдартаз* [Munkácsi 1952: 179–183] и др.) фольклора. Хотя по отношению к ним может в принципе применяться термин *батыр*, заимствованное происхождение этих персонажей, очевидное, судя по всему, и самим рассказчикам, и чисто сказочное оформление историй о них не позволяют рассматривать эти истории как удмуртские эпические предания.

Во вторую группу можно объединить легенды о реальных исторических лицах, в первую очередь – Емельяне Пугачеве (*Пугач*) и его соратниках (называемых совокупно формой множественного числа *пугачѣс*), о св. Трифоне Вятском (*Трифон*) [Ватка но Калмез: 148; Верещагин 1886] и др. Хотя некоторые мотивы (отражающие, видимо, их фольклоризацию в определенном направлении) сближают эти легенды с эпическими преданиями: деятельность *пугачей*, как и эпических богатырей, иногда привязывается к средневековым городищам, по отношению к ним может быть употреб-

лен термин *батыр*, тем не менее в этих легендах преобладают сюжеты исторического (реальные события пугачевской войны) или православного агиографического (чудеса св. Трифона) происхождения, вследствие чего считать их образчиками удмуртской эпической традиции затруднительно.

Предания третьей группы посвящены квазиисторическим личностям: основателям деревень, прародителям удмуртских родов и знаменитым разбойникам. К их числу следует относить записанные на территории современного Шарканского района Удмуртии предания о *Бектемире* и *Ожмеге* [Верещагин 1886: 103–105; *Ватка но Калмез*: 111–113], в с. Завьялово (сегодня районный центр Удмуртии) – об основателях села *Кайване*, *Ондре* и *Завьяле* [Верещагин 1889: 14–22], там же – о разбойнике по имени *Бета* [Верещагин 1889: 177–178], там же и в современных Малопургинском и Шарканском районах – о знаменитом разбойнике-беглом (удм. *беглой* – ‘дезертир, беглец из тюрьмы’; вообще рассказы о *беглых* – распространенный вид удмуртских исторических преданий) *Камите* [*Ватка но Калмез*: 116–123; Верещагин 1886: 167] и др. (см. карту). Отличие от четвертой группы состоит прежде всего в том, что в данных преданиях речь идет безусловно о временах Российской империи: почти всегда упоминается русская администрация в ее конкретных функциях (рекрутский призыв в истории *Ожмега*; крещение в истории *Беты*, урядники и попы в истории *Камита* и т. п.); богатырь *Завьял* – и сам русский. Соответственно историчности описываемой ситуации и герои преданий, несмотря на свои выдающиеся качества и подвиги, предстают в принципе обычными людьми, им не приписывают никаких сверхъестественных способностей. Однако герои этих преданий часто обозначаются словом *батыр*, в них иногда появляются отдельные мотивы эпических преданий четвертой группы (см. таблицу ниже), сходство с которыми порой бывает весьма разительным, иногда даже проводится связь с героями преданий четвертой группы (так, *Бектемир* переселился в Шарканский район, с. Чепцы, где был союзником главного героя чепецких эпических преданий четвертой группы *Идны* [Верещагин 1886: 103–105]). В свою очередь, и предания четвертой группы обнаруживают переходные к третьей группе черты: так, о *Янтамыре*, рассказ о котором полностью построен на стандартных мотивах четвертой группы (поэтому я и склонен его в эту группу включать), говорится, что он жил в эпоху после установления русской власти над Казанью [Гаврилов 1880: 146–147], дети героя преданий четвертой группы *Мардана* (*Кинегил*, *Сиби* и *Можга*) [Потанин 1884: 194] явно представляют собой просто персонафицированные эпонимы соответствующих удмуртских деревень (имя *Кинегил* – удм. *Кинег йыл* – букв. ‘вершина, исток (реки) *Кинег*’ – вообще является чистым топонимом). Нельзя не обратить внимание и на то, что предания третьей группы в отличие от преданий четвертой группы локализованы в основном в пределах Сарапульского уезда Вятской губернии (см. карту), и едва ли причиной этого является то, что они записаны в основном Г.Е. Верещагиным: вряд ли он специально отбирал для фиксирования предания именно такого типа.

Богатырские предания четвертой, основной разбираемой здесь группы, которые я и склонен называть собственно эпическими (поскольку именно их анализ позволяет предполагать наличие в прошлом реальной эпической традиции), описывают преимущественно времена незапамятные, когда русские еще не пришли (*эуч калыклясь татчы лыктэмеэзэсь азьло*) – ‘прежде прихода сюда русских людей’) [Munkácsi 1887: 61], либо период первого появления русских и борьбы с ними удмуртских богатырей (только в чепецком цикле, в истории *Идны*) – т. е. в любом случае до установления в крае власти русской администрации и сложения исторически известного уклада жизни. Удмуртские богатыри (во всяком случае в *калмезской* традиции) в этих преданиях совершают свои подвиги в борьбе между собой или с враждебным соседним народом *пор*, который в преданиях первых трех групп уже не фигурирует. В современном удмуртском языке словом *пор* называют марийцев, и, судя по географии удмуртских преданий, приуроченных к юго-западу современной Удмуртии (см. карту) – близко к районам непосредственных удмуртско-марийских контактов на нижней Вятке⁵, а также судя по наличию сходных (в том числе и по составляющим их оригинальным мотивам! – см. ниже) преданий о борьбе с удмуртами у вятских марийцев [*Марийский фольклор*: 141–144], в принципе нет реальных оснований полагать, что в богатырских преданиях речь идет о каком-то другом народе, имя которого позднее было перенесено на марийцев⁶. Таким образом, историческими истоками этих преданий (если та-

⁵ То обстоятельство, что непосредственно эти предания привязаны к бассейну реки Валы, где на сегодняшний день не выявлено следов былого обитания марийцев, не меняет дела: предания, принесенные удмуртами с Вятки, легко могли быть вторично вписаны в местный ландшафт, в особенности еще и для того, чтобы, с одной стороны, доказать победу удмуртских богатырей (раз удмурты живут на этой земле, значит, удмуртские богатыри действительно победили *поров*), а с другой – обосновать право на владение данными территориями (удмуртские богатыри победили *поров*, и удмурты законно живут на этой земле). Аналогичным образом, очевидно, были образованы и многочисленные, особенно в бассейне *Чепцы*, названия типа *Поркар* – «марийское городище», или *Поршай* – «марийское кладбище»: на самом деле речь идет о средневековых археологических памятниках, оставленных доудмуртским населением, которые чепецкими удмуртами-*Ватка*, продвигнувшимися в бассейн *Чепцы* относительно поздно (см. далее в тексте статьи), считались чужими, вследствие чего назывались то марийскими (*Поркар*, *Поршай*), то татарскими (*Бигершай* – «татарское кладбище»), – и нет никакой необходимости видеть в *порах* удмуртских преданий и топонимии ни какой-то неизвестный народ, ни тем более обских угров, как это делают местные исследователи [Иванов 1991: 49].

⁶ В пользу изначальной связи народа *пор* с марийцами свидетельствует и единственная приемлемая этимология этого этнонима: древнемарийское **pör* – ‘мужчина’ (отражено в мар. композите *pörjeŋ* – ‘мужчина’, где *jeŋ* – ‘человек’; и имеет хорошую параллель в венгерском *férj* – ‘мужчина’) → древнеудм. **pór* > удм. *por* – ‘мариец’.

ковые вообще следует искать) могут быть столкновения на нижней Вятке древних удмуртов и марийцев в ходе расселения последних на восток, имевшие место, вероятно, в начале II тыс. н. э.

В первую очередь к четвертой группе, группе «собственно эпических», принадлежат богатырские предания калмезской традиции, записанные большей частью на востоке Малмыжского и на северо-западе Елабужского уезда Вятской губернии, на территории современных юго-западных районов Удмуртии (Можгинского, Вавожского, Увинского, Селтинского, Кизнерского), в основном – в бассейне реки Валы, левого притока реки Кильмезь (удм. *Калмез*), левого притока Вятки (см. карту). Именно с бассейном Кильмези связывали свое происхождение удмурты данного региона – *Калмез удмуртъёс*, ‘кильмезские удмурты’, противопоставляемые в фольклорной традиции другой удмуртской территориальной группе *Ватка удмуртъёс*, ‘вятским удмуртам’, жившим в Глазовском уезде на севере современной Удмуртии в бассейне реки Чепцы, куда они постепенно продвинулись едва ли раньше XVI–XVIII вв. с низовьев Чепцы, с Вятки, из Вятской земли и от города Вятки, по которому, видимо, и называли себя [Гаврилов 1880: 148; Потанин 1884: 193–194; Худяков 1920: 341–345]⁷. В ряде преданий калмезской традиции специально оговаривается, что богатыри были родом *Калмез палась*, ‘из/с кильмезской стороны’ (*Бурсин* и брат его *Сьёлта* [Munkácsi 1887: 61], *Мардан* [Wichmann 1901: 98]).

Богатыри калмезской традиции: братья *Бурсин* (букв. ‘добрый глаз’) и *Сьёлта* (имя большого удмуртского рода *Сьёлта*, отраженное в названии районного центра Удмуртии, с. *Селты*) [Munkácsi 1887: 61–63]; *Мардан-атай* (букв. ‘отец-Мардан’) и его сыновья [Wichmann 1901: 98–100; *Ватка* *но Калмез*: 127–128] (истории этих богатырей зафиксированы еще в конце XIX в. и опубликованы на языке оригинала); *Микола-батыр* (русское имя) и *Можга-батыр* (имя большого удмуртского рода *Можга*, отраженное в названии районного центра Удмуртии, с. *Можга*) [*Ватка* *но Калмез*: 96–97, 126]; только или в основном в русском пересказе описаны: *Алгасы* [Богаевский 1892: 172–174]; *Тутый* и *Янтамыр* [Гаврилов 1880: 144–147; *Верецагин* 1889: 23–24; *Ватка* *но Калмез*: 129–131]; по очень кратким фрагментам известны: *Шудья-батыр* [Munkácsi 1952: 228; Потанин 1884: 193]; *Пазял* и *Жужгес* [*Ватка* *но Калмез*: 102–104] (см. карту).

Вторая локальная традиция внутри «собственно эпической» группы удмуртских богатырских преданий представлена чепецким циклом о бога-

⁷ В конце XX в. память о делении на *калмезов* и *ватка* сохранялась, по-видимому, только у удмуртов Унинского района Кировской области, где жившие в бассейне реки Косы (левый приток Чепцы) удмурты называли себя *Ватка, косинской удмуртъёс*, «косинские удмурты», *тодьёен ветлӧсьёс*, «ходящие в белом» (по преимущественному цвету в традиционном женском костюме), а своих соседей – удмуртов, живущих по реке Лумпун (правый приток Кильмези), – *Калмез, гордэн ветлӧсьёс*, «ходящие в красном» [ИМА].

тыре *Донды*, его сыновьях (*Идна* – главный герой этого цикла, *Гурья*, *Весья*, *Зуй*) и снохе (*Эбга*) [*Первухин* 1890: 8–12; *Верещагин* 1886: 103–107; *Гаврилов* 1880: 152–154] (см. карту). Записаны эти предания у удмуртов-*Ватка* на территории Глазовского уезда Вятской губернии (север современной Удмуртии), в бассейне реки Чепцы (левый приток Вятки), со средневековыми памятниками которого традиция связывает деятельность этих богатырей. Следует, однако, заметить, что в отличие от калмезской традиции чепецкая никогда не связывает богатырей с удмуртским территориальным объединением *Ватка* (да это и было бы странно, так как само это объединение и его имя, заимствованное из русского языка, могли образоваться только после утверждения в крае русской власти), а в одном случае имеется даже специальная оговорка о том, что неизвестно, из *ватка* или из *калмезов* был *Идна* [*Гаврилов* 1880: 153] (поэтому я и предпочитаю называть эту традицию не «ваткинской», а чепецкой). Если для калмезских преданий характерна максимальная схематичность (см. список мотивов ниже), то чепецкий цикл содержит интригу с прямо-таки шекспировскими страстями, его герои переживают запретную любовь, измену, женское коварство, братоубийство, месть и т. п. Кроме того, как уже было сказано выше, враждебным богатырям народом здесь являются не *поры*, а русские. Особенно среди чепецких преданий стоит легенда о безымянном богатыре – хозяине «Чертова городища» близ пос. Балезино (удм. название – *Узя*, это имя я ниже условно использую для обозначения героя данного предания) [*Первухин* 1890: 7–8].

В общем герои эпических преданий описываются как могучие люди, обладающие сверхъестественной силой: шаг их – в несколько сажень, из лука они стреляли на много верст, могли превращаться в животных. Они вели воинственный образ жизни и жили в укрепленных поселениях (удм. *кар* ‘гнездо, город’) – если не находилось подходящего места для возведения крепости, герои чепецких преданий брались рукой за землю и вытягивали ее вверх, создавая холм [*Первухин* 1890: 9]. В мирное время они судили народ, а на войне возглавляли войско. Обычные люди подчинялись богатырям, платили им дань, преклонялись перед их силой и мудростью, а после смерти устанавливали обычай приносить им систематические жертвы. С другой стороны, многие предания отражают и отрицательное отношение простых людей к богатырям: некоторые из них были убиты восставшим народом (*Узя* [*Первухин* 1890: 7–8], *Завъял* [*Верещагин* 1889: 14–22]). Более того, богатырская судьба не воспринималась положительно: когда однажды у «обычных» родителей родился ребенок, который в возрасте трех дней от роду уже мог сгибать ножицы, они сказали: «Он не будет нашим сыном, не будет нормальным человеком», и хотели убить его [*Богаевский* 1892: 172]; мать *Алгазы* после гибели сына прокляла свое потомство, сказав: «Пусть же с этого времени у меня не родятся более богатыри, так как нет на свете житья хуже богатырского. Пусть лучше их совсем не будет, чем им страдать в жизни» [*Богаевский* 1892: 172–174]. Во многих преданиях говорится, что после гибели героев данного предания богатырей на земле/у этого народа (удмуртов или русских) больше нет.

Удмуртские эпические предания четвертой группы (особенно калмезские) наиболее «фольклоризованы» и могут быть описаны комбинациями следующих основных мотивов (нумерация соответствует примерному порядку появления мотивов в повествовании, в котором сначала дается характеристика могущества богатырей, затем описываются их взаимоотношения и споры, а в кульминационной части повествуется о войне с врагами, победных подвигах и гибели богатыря по причине хитрости врагов и глупости его коня и жены):

1) способность богатыря быстро бегать/ездить на лошади, оцениваемая сравнением времени, за которое он преодолевал определенное расстояние, со временем, необходимым для того, чтобы вскипела вода/сварилась рыба, или тем, что за то время, пока он бежал/ехал, у него за пазухой не успевал остыть горячий каравай. Аналогичным образом эпический герой вымских коми *Йиркан* клал себе за пазуху горячий ячменный хлеб или нагретый камень, который не успевал остыть, пока он бежал на лыжах на большое расстояние; этот же мотив имеется и в других богатырских сказаниях коми [*Му пуксьём*: 144, 150; *Komi mythology*: 139–140, 376]; измерение промежутка времени периодом, необходимым для варки котла рыбы, – довольно распространенная фигура речи в обско-угорских сказаниях [*Мифы хантов и манси*: 273];

1а) волшебные (золотые или серебряные) лыжи богатыря, позволяющие ему покрывать большие расстояния. Подобные мотивы, естественно, можно найти у многих народов, в особенности в Сибири, но обращают на себя внимание параллели в тех же вымских коми преданиях о *Йиркане*, а также – в коми-пермяцких сказаниях о *Пере* [*Му пуксьём*: 116, 140; *Komi mythology*: 139–140, 376];

2) богатырь демонстрирует свою силу, помещая на видном месте специально сделанную гигантскую палицу (*Мардан-атай*) или свивая несколько древесных стволов в «веревку», которую кладет на дороге (*Шудъя*, *Можга*). Второй вариант является, кажется, оригинальным удмуртским;

3) богатыри стреляют друг в друга из лука или перекидываются бревнами, кидают топор с одного городища на другое за много верст. Мотив известен широко, обычен он и в коми фольклоре [*Му пуксьём*: 93];

4) спор о земле (чаще всего о покосах) богатыри разрешают оригинальным состязанием: пинают кочки через реку (чаще всего стоя на одном берегу реки, в случае с *Миколой-батыром* – стоя на противоположных берегах). Один из богатырей подрезает свою кочку и в ряде версий благодаря этому побеждает. Однако играющий честно иногда оказывается настолько силен, что уловка не помогает, и роли хитреца, подрезавшего кочку, и победителя могут варьироваться – см. табл. 1.

В таблицу включена и единственная доступная мне внешняя параллель – марийская легенда о борьбе безымянного марийского богатыря с удмуртским богатырем (ниже тот же или другой удмуртский предводитель назван *Кўльмезь* – в марийской легенде речь идет именно об удмуртах-*Калмез*): любопытно, что в марийской версии так же, как и в двух удмуртских, где в состязании участвует богатырь из народа *пор* (о значении этнонима

Вариации мотива «пинания кочки»

Герои	Река	Симпатия рассказчика	Подрезал кочку	Победил в состязании	Источник
<i>Мардан-атай</i> <i>Бия-дурак</i>	Вала	+	+	+	[Wichmann 1901: 98–100]
<i>Кинегил</i> <i>Сиби</i>	Вала	оба – дети <i>Мардана</i>	+	+	[Потанин 1884: 194]
<i>Тутый</i> <i>пор</i>	Вала	+	–	+	[Гаврилов 1880: 144–146]
<i>Микола-батыр</i> <i>пор</i>	Вала	+	–	ничья	[Ватка но Калмез: 96–97]
<i>Пазял</i> <i>Жужгес</i>	Вала	+	–	–	[Ватка но Калмез: 102–104]
<i>Шудья</i> <i>Пельга</i>	(Кама) ⁸	+	+	–	[Munkácsi 1952: 228]
мари удмурт	Вятка	+	+	+	[Марийский фольклор: 142]

см. выше), идея подрезать кочку приписывается марийцу. Важно еще, что во всех удмуртских версиях, кроме краткого сообщения о *Шудье*, кочки пинают через реку Валу (юго-запад Удмуртии, левый приток р. Кильмезь, левого притока Вятки), вокруг которой и происходит в основном действие богатырских сказаний калмезского цикла. По-видимому, здесь перед нами – оригинальная локальная инновация;

5) во время войны богатырь последовательно превращается в медведя, чтобы выманить врагов из их деревни (*Сьёлта*, *Алгазы*, *Мардан* в версии [Wichmann 1901: 98–100]) или просто биться с ними (*Мардан* в версии [Ватка но Калмез: 127–128]), а затем – в птицу (ворона – *Алгазы*, *Мардан*; коршуна – *Сьёлта*), чтобы вернуться в опустевшую деревню и сжечь ее (*Алгазы*, *Сьёлта*) или убежать от превосходящих сил врага (*Мардан*). Естественно, способность превращаться в животных – свойство героев многих эпических традиций (ср., например, коми *тун* [языческий жрец, колдун] *Ошланей* превращается в щуку и в медведя, борясь со Стефаном Пермским [Му пуксьом: 165]), однако тактика удмуртских богатырей как будто не имеет аналогов;

6) враги подпиливают опоры моста, по которому богатырь должен проехать, и поджидают его в засаде; герой едет к мосту либо на телеге, в которую запряжены несколько лошадей, либо верхом с заводными лошадьми. Первая лошадь или одна из лошадей в упряжке (вороная или гнедая)

⁸ Удм. *Кам*, переводимое в данном случае вслед за Б. Мункачи как 'Кама', может в принципе означать любую большую реку.

чувает, что мост подпилен, и не идет на него, но другая, пега (удм. *кучо* – букв. ‘пестрая’) лошадь ступает на мост, тот рушится, герой падает в воду и становится добычей врагов. Перед смертью герой проклинает пегих лошадей: *валтэмлэсь вал кучо вал* ‘(только) если нет лошади, пега лошадь – лошадь’ [Гаврилов 1880: 147]. Пега лошадь у многих народов считается не самой лучшей, например, в классической персидской традиции пегие лошади считались исключительно упрямыми [Средневековая 1986: 241], однако целиком данный мотив является, видимо, специфически удмуртским;

7) отправляясь в последнюю роковую поездку, богатырь забывает дома свою богатырскую саблю/шашку/палаш (вариант: *Микола-батыр* просит жену положить ему «каравай», имея в виду шашку, а она кладет каравай) и обнаруживает это, только вступая в последний бой с врагами у подпиленного моста. Он отправляет домой к своей жене посыльного, прося ее передать ему его «каравай» (*нянь сукури*) / «пирог» (*кырыж нянь*) / «саблю из пресного теста» (*il'lań sabl'a*). Жена, которая уже ранее была замужем и была богатырем взята в жены вдовой (*кышно кенак* – *Алгасы, Бурсин*) или была младшей сестрой его первой жены и взята в жены после смерти первой (*бултыр кышно* – *Мардан, Можга, Микола*), не понимает иносказания и посылает буквально то, что просит богатырь (вариант: посылает запеченные в хлебе нож, саблю, но не ту, что надо – *Алгасы*). Вынужденный сражаться голыми руками богатырь гибнет или попадает в плен к врагам, которые затем его умервщляют. Перед смертью богатырь проклинает такого рода вторых жен вместе с пегими лошадьми: (диал.) *kučo vāč vāč ovōč, bučtīr kišno kišno ovōč* ‘пега лошадь – не лошадь, свояченица, взята в жены, – не жена’ [Wichmann 1901: 99]. Именование богатырского оружия «хлебом» (удм. *нянь* – слово так или иначе присутствует во всех композитах, употреблявшихся для обозначения сабли в данном мотиве – см. выше) является, очевидно, старой формулой и было непонятно уже самим сказителям конца XIX в., на что указывает записанная Ю. Вихманном пояснительная ремарка информатора: (диал.) *Mardan-ataj jadī-rāčasse perogin ničde vičiet* ‘*Мардан-атай* свой богатырский палаш в пироге, оказывается, носил’ [Wichmann 1901: 100] – естественно, подобное рассуждение не может иметь под собой никакой реальной базы, а свидетельствует просто о непонимании иносказания самим рассказчиком. Не менее искусственное объяснение было предложено Б. Мункачи: *Бурсин* называл свою английскую саблю с латунной ручкой (*туй-ныдо агыльской сабля*) «саблей из пресного теста» (*il'lań sabl'a*) якобы потому, что цвет латунной ручки напоминал желтый цвет печеного теста [Munkácsi 1887: 66]. На самом деле это иносказание, по всей очевидности, описывает клинок, подвергшийся цементации (насыщение поверхностного слоя стали углеродом путем длительного прокаливания изделия в угле): этот процесс в принципе мог проводиться и в печи для выпечки хлеба и выглядел бы в таком случае буквально как «выпекание» клинка. Более того, для закрепления угля вокруг клинка могло использоваться тесто (ср. аналогичное технологическое использование теста в качестве герметика при соединении частей традиционного самогонного аппарата при приготовлении удмуртского само-

гона-кумышки), в таком случае цементация выглядела бы буквально как выпекание пирога. Таким образом, выражение **пыжем сабля* 'запеченная сабля' для обозначения цементированных клинков и отсюда – сравнение их с хлебным караваем или пирогом, выглядело вполне естественно в эпоху до деградации кузнечного ремесла у удмуртов вследствие запрещения населению бывшего Казанского ханства изготовления оружия в 1620-х годах. Как бы то ни было, мне не удалось обнаружить внешних параллелей ни к данному иносказанию, ни к мотиву в целом;

8) перед смертью богатырь предлагает врагам (в случае *Бурсина* – народ *пор*, в случае *Алгазы*, в пересказе на русском языке – черемисы) вынуть из его мертвого тела кишки и опоясаться ими и затем сварить их и съесть (*Бурсин*) или обернуть их вокруг дерева (*Алгазы*). В первом случае враги, опасаясь силы богатыря, обернули его кишки вокруг столба, и тот взвился до небес (видимо, та же участь ожидала бы врагов), во втором случае враги отошли от дуба, вокруг которого обернули кишки, на расстояние, которое можно пройти, пока сварится котел щей (ср. мотив 1); вернувшись, они увидели, что от дуба осталась только тонкая веточка, и разрубили кишки на мелкие части, а если б они этого не успели сделать до того, как и тонкая ветка исчезнет, то все потомство *Алгазы* состояло бы из богатырей. Мотив посмертной передачи богатырской силы и опасности «передозировки» при этой передаче известен во многих эпических традициях: например, коми-пермяцкий герой *Кудым Ош*, умирая, говорит, что изо рта у него пойдет пена, и указывает, что снимать ее надо мизинцем, тогда в людей вселится его сила в нормальном количестве, а если другим пальцем снимать будут – силы будет слишком много, и она погубит людей [*Му пуксьом*: 137]. Однако ближайшие параллели удмуртскому мотиву имеются в нартовских сказаниях кавказских народов⁹, где великан, убиваемый героем (*Сосланом* у осетин или *Сасрыквой* у абхазов), просит победителя опоясаться его кишками, а герой делает это сначала с деревьями, которые гибнут, сдавленные кишками великана, и только потом опоясывается сам, получая великанскую силу в размере, который он может воспринять [*Инал-Ипа и др.* 1988: 122–130; *Сказания* 1978: 143–152]. В удмуртской традиции этот мотив может, таким образом, быть результатом раннесредневековых пермско-аланских (древнеосетинских) контактов;

8а) после гибели богатыря враги (русские в случае *Идны*, удмурты в случае *Завьяла*) жарят и съедают его печень, сердце и другие внутренности. Во время этого пира они проклинают потомство богатыря: приносят ветки жимолости/орешника/можжевельника и говорят: «Только когда из этого дерева будут делать пчелиные ульи, будут рождаться богатыри у этого народа», после чего богатырей у данного народа (соответственно у удмуртов в случае *Идны* и у русских в случае *Завьяла*) нет. Поедание внутренностей убитого врага для приобретения его силы – мотив, вероятно, известный по всему миру, но в Восточной Европе встречающийся нечасто;

⁹ Благодарю С.Ю. Неклюдова за указание на эти параллели.

ближайшие географически параллели следует, видимо, искать в Сибири. Способ проклятия богатырского рода, видимо, оригинален;

9) перед своей смертью герой закапывает клад и защищает его магическим заговором: разбивает жернов на много кусков и разбрасывает их (*Мардан*) или расщепляет часть ствола, из которого изготовил колоду для хранения денег, на щепки и выкидывает их в реку (*Алгазы*) – и говорит, что клад найдет лишь тот, кто соберет разбросанные обломки. Сюжеты о заговоренныхкладах имеют панъевропейское, если не мировое, распространение, но способ защиты клада в удмуртской традиции, кажется, оригинален; для сравнения: коми-пермяцкий герой *Пера* тоже заколдовал свой клад, спрятанный на дне озера, его сможет найти лишь тот, кто пропоет 40 песен без единого женского имени [*Му пуксьом*: 117].

Таблица 2

Распределение основных мотивов в удмуртских богатырских преданиях

Группы сюжетов		Мотивы	1	1а	2	3	4	5	6	7	8	8а	9
		Богатыри											
Древние богатыри	Калмезы	<i>Бурсин и Съёлта Мардан-атай Алгазы</i>	+		+	+	+	+	+	+	+		+
		<i>Шудъя</i>			+		+						
		<i>Туттой и Янтамыр</i>					+		+	+			
		<i>Можга</i>			+				+	+			
		<i>Микола-батыр</i>	+				+		+	+			
		<i>Пазял</i>	+				+						
	Чепца	<i>Донды и Идна</i>	+	+		+		?	+			+	
		<i>(Узя)</i>											+
Основатели деревень и разбойники		<i>Завьял и Кайван Ожмег</i>				?						+	
		<i>Бектемир</i>											
		<i>Камит</i>							?	?			?

Таким образом, рассмотренный материал позволяет сделать предварительные выводы.

1. Следует предполагать былое существование удмуртской эпической традиции (предания о богатырях) с характерным оригинальным набором мотивов, которые не всегда обнаруживают явные параллели в фольклоре других народов Евразии.

2. Удмуртские эпические предания по набору мотивов и персонажей, по внешним параллелям, по территориальной привязке объединяются в две большие локальные традиции: чепецкую и калмезскую.



Удмуртские предания о богатырях

Условные знаки: 1 – границы современных республик и областей; 2 – границы современных районов (показаны только районы, где есть компактные удмуртские поселения); 3 – границы уездов, в которых были записаны удмуртские богатырские предания; 4 – губернский город; 5 – центры уездов; 6 – столица Удмуртской Республики; 7 – районные центры Удмуртской Республики, не имевшие статуса центров до революции; 8 – примерная общая граница распространения богатырских преданий калмезской традиции и активности калмезских богатырей; 9 – примерная общая граница распространения богатырских преданий чепецкой традиции и активности чепецких богатырей; 10 – районы фиксации эпических богатырских преданий четвертой группы и их территориальной привязки согласно традиции (размер букв примерно соответствует объему и значению преданий): (чепецкие предания) Д – Донды, И – Идна, Э – Эбга, В – Весья, Г – Гурья, У – Узя («Чертово городище»); (калмезские предания) Ма – Мардан-атай и его сыновья (в том числе Можга), БС – Бурсин и Сьолта, ТЯ – Тутой и Янтамыр, М – Микола-батыр, А – Алгазы, Б – Бия, П – Пазял, Ж – Жужгес, Ш – Шудья и Пельга, Я – Янтамыр в записи Г.Е. Верещагина; 11 – районы фиксации преданий третьей группы (об основателях деревень и разбойниках): Ож – Ожмег и Бектемир; Ка – Камит; За – Завьял, Кайван и Ондра; Бе – Бета.

3. По степени фольклоризованности (формульности сюжета) калмезские предания выглядят более продвинутыми, что, скорее всего, свидетельствует об их более раннем времени сложения. На это же обстоятельство указывает и исторический контекст преданий (борьба с порами в калмезских и с русскими в чепецких преданиях). Чепецкие предания обнаруживают несколько больше параллелей с коми и сибирскими эпическими традициями, калмезские – более оригинальны.

4. Расцвет существования удмуртской эпической традиции пришелся, по-видимому, на период до утверждения в крае прочной русской администрации (во всяком случае – на допетровское время), о чем свидетельствует незавершенная фольклоризация преданий третьей группы и практически полное отсутствие ее следов в исторических преданиях второй группы.

5. Очевидно, что привязка удмуртских богатырских преданий к конкретным территориям и, в частности, средневековым памятникам обязана позднему переносу места действия этих преданий на земли, занятые удмуртами – носителями традиций в XVII–XIX вв.

6. Принадлежность удмуртских эпических преданий обеих локальных территориальных объединениям *Ватка* и *Калмез*, происхождение которых связано с бассейном реки Вятки, и отсутствие таких преданий у большей части удмуртов Сарапульского (и Елабужского) уезда могут указывать на земли в среднем и нижнем течении Вятки как на районы формирования/расцвета удмуртской эпической традиции. На это же указывает и роль марийцев (народ *пор*) как основных противников калмезских богатырей.

В заключение отмечу, что в данной статье не рассмотрены проблемы поэтической формы удмуртской эпической традиции. Сделать это сложнее, чем проанализировать мотивы, поскольку количество аутентичных удмуртских эпических текстов крайне невелико. Однако есть все основания считать, что и в этом направлении возможны очень интересные поиски: текст удмуртских богатырских преданий явно был организован особым образом, в нем очевидно присутствует аллитерационный скелет и своеобразная ритмика, которые были верно переданы при разбивке на строки текста предания о *Бурсине* и *Сьёлте* составителями сборника [Мункачи 1983]; при этом поэтическая форма может оказаться древнее набора мотивов, поскольку те же принципы организации текста видны и в коми преданиях о *Кирьяне-Варьяне* и др. [см. Коми].

Литература и источники

- Богаевский 1892 – *Богаевский П.* Материалы для изучения народной словесности вотяков // *Этнографическое обозрение*. Кн. 15, № 4.
- Ванюшев 2004 – *Худяков М. Г.* Дорвыжы: Удмурт батырлыко эпос / Зуч кылысь берыктүз Воръявай Василей (В.М. Ванюшев). Ижевск, 2004.

- Ватка но Калмез – *Ватка но Калмез*: Удмурт калык легендаос но преданиос / Дася-зы Н.П. Кралина, П.К. Поздеев. Ижевск, 1971.
- Верещагин 1886 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сосновского края / Записки Русского Имп. географического общества по отделению этнографии. Т. 14, вып. 2. СПб., 1886.
- Верещагин 1889 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки Русского Имп. географического общества по отделению этнографии. Т. 14, вып. 3. СПб., 1889.
- Гаврилов 1880 – *Гаврилов Б.Г.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.
- Ермаков 1966 – *Ермаков Ф.К.* Найден удмуртский эпос // Комсомолец Удмуртии. 1966. 14 июня.
- Иванов 1991 – *Иванов А.Г.* Историческая основа героических преданий удмуртов // История, историография и источниковедение Удмуртии. Ижевск, 1991.
- Инал-Ипа и др. 1988 – *Инал-Ипа Ш.Д., Шакрыл К.С., Шинкуба Б.В.* Приключения нарта Сасрыквы и его девяносты девяти братьев. Сухуми, 1988.
- Коми – *Коми народный эпос* / Сост. А.К. Микушев. М., 1987.
- Марийский фольклор – *Марий калык ойного.* Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания / Сост. В.А. Акпорин. Йошкар-Ола, 1991.
- Мифы хантов и манси – *Мифы, предания, сказки хантов и манси* / Сост. Н.В. Лукина. М., 1990.
- Му пуксьом – *Му пуксьом*: Коми войтырлön мифология. Сотворение мира: Мифология народа коми / Сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.
- Мункачи 1983 – *Подарок Мункачи* / Сост. А.Н. Уваров. Ижевск, 1983.
- Первухин 1890 – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 4: Следы языческой древности в образцах устной народной поэзии вотяков. Вятка, 1890.
- Перевозчикова 1986 – *Перевозчикова Т.Г.* Свадебная песня как основа воссоздания поэтических форм эпоса пермских народов // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. [Ижевск], 1986.
- ПМА – Полевые материалы автора.
- Потанин 1884 – *Потанин Г.Н.* У вотяков Елабужского уезда // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. Т. 3 (1880–1882). Казань, 1884.
- Сказания 1978 – Сказания о нартах: Осетинский эпос / Пер. с осет. Ю. Либединского. М., 1978.
- Средневековая 1986 – Средневековая персидская проза / Сост. Н.Ю. Чалисова. М., 1986.
- Худяков 1920 – *Худяков М.Г.* Вотские родовые деления // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 30, вып. 3. Казань, 1920.
- Яшин 1990 – *Яшин Д.А.* Локальный характер эпической традиции в фольклоре пермских народов // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990.
- Komi mythology – *Konakov N.D. et al.* Komi Mythology / Encyclopaedia of Uralic Mythologies, 1 / Ed. by V. Napolskikh, A.-L. Siikala, M. Hoppál. Budapest; Helsinki, 2003.

- Levin 1962 – *Levin I.* Die Volkserzählungen der Wotjaken (Udmurten) // *Fabula: Zeitschrift für Erzählforschung*. [Berlin] 1962. № 5.
- Munkácsi 1952 – *Munkácsi B.* Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi / Hrsg. von D.R. Fuchs / *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. [Helsinki] 1952. № 102.
- Napolskikh 2003 – *Napolskikh V.V.* On the Literary Sources of M. G. Khudiakov's Song of Udmurt Heroes // *Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief: Essays in Honour of Anna-Leena Siikala on her 60th Birthday 1st January 2003* / Ed. by L. Tarkka / *Studia Fennica Folkloristica*. [Helsinki] 2003. № 13.
- Wichmann 1901 – *Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben. 2. Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen // *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. [Helsinki] 1901. № 19.

К. Прохазкова
Прага, Чехия

ЗАЧЕМ МЕДВЕДЬ ЛИШАЕТСЯ ШКУРЫ?

Данная работа посвящена русской волшебной сказке. Эта тема настолько популярна и проработана так подробно, что, казалось бы, трудно добавить к огромному количеству исследований что-либо новое. Тем не менее своеобразие этого фольклорного жанра заставляет проверять уже достигнутые результаты и соблазняет «заново» рассмотреть некоторые аспекты сказки.

Цель настоящей статьи – указать на специфический статус главного героя сказок типа АТ 650А Ивана Медвежье Ушко в системе персонажей русской волшебной сказки и интерпретировать некоторые особенности этого сказочного типа. Достигнутые результаты впоследствии помогут нам точнее определить отношения между мифом, архаической сказкой и волшебной сказкой.

Для того чтобы доказать исключительность «медвежьего богатыря», поступим следующим образом:

- 1) поясним сферу употребления основных терминов в данной работе;
- 2) рассмотрим сюжет АТ 650А и его разновидности;
- 3) определим инвариант сюжета 650А в выбранных сказках в соответствии с системой «Трансформации волшебных сказок» В.Я. Проппа [Пропп 1976];

- 4) рассмотрим главные признаки, создающие специфику Ивана Медвежье Ушко в рамках «Системы персонажей русской волшебной сказки» Е.С. Новик [Новик 1975];

- 5) определим характер связей героя с мифом и сказкой;

- 6) интерпретируем роль нашего персонажа в русской волшебной сказке.

Каждый из представленных нами пунктов и соответствующие им главы становятся звеньями в цепи исследования, на основании которых мы будем интерпретировать нашего протагониста.

Архаическая сказка, волшебная сказка, миф как сюжет

Мало кто сомневается в происхождении волшебной сказки из мифа. В.Я. Пропп, в частности, говорит: «Волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собой миф» [Пропп 2001: 83]. По мнению Е.М. Мелетинского, В.Я. Пропп трактует волшебную сказку исторически как миф, отражающий обряд инициации [Мелетинский 2001: 23]. Однако в отличие от Проппа Мелетинский чувствовал необходимость выделить еще и первобытную архаическую сказку как «эмбриональную форму волшебной сказки» [Пропп 2001: 43]. При этом архаическая сказка отличается от мифа не с точки зрения структуры, а с точки зрения сюжетного обогащения, определяющегося, например: «...драматизацией, зеркальной инверсией, негативной параллелью и идентификацией, т. е. введением дополнительного эпизода для определения героя главного действия...» [Пропп 2001: 46–47].

Итак, четко разграничить эти две разновидности сказки очень трудно. Однако разница между ними все-таки есть, и для дальнейшего анализа представляется абсолютно принципиальным наглядно ее показать. Поэтому нашей задачей будет именно определение существенной разницы между архаической и волшебной сказками в связи с типом АТ 650А и, следовательно, их отношения к мифу. При этом нас интересует не теория сюжета сама по себе, а более конкретно, сюжет сказочный и мифический, сказка как сюжет и тем самым миф как сюжет.

Для нас наиболее существенным является структурный подход к мифу, в частности к концепции Леви-Строса и В.Я. Проппа. Мифология, по мнению Леви-Строса, – это прежде всего поле бессознательных логических операций, логический инструмент разрешения противоречий. Этот тезис подтверждает представление Леви-Строса об интеллектуальной гибкости первобытной мысли, которая еще не связана разными формами племенной жизнедеятельности и социально-экономической инфраструктурой и поэтому адекватно отражает саму «анатомию ума». Важнейшей стороной леви-стросовской методики оказывается выявление бинарных оппозиций, которые представляют собой, по его мнению, принцип мышления аборигенов. Разрешение фундаментальных противоречий этих оппозиций (основной из них является оппозиция «природа–культура») происходит путем медиации. При этом медиаторами выступают «объекты», происхождение которых объясняется в мифах. Сама семантическая структура мифов описывается в сравнительном плане, и одни мифы интерпретируются как результат трансформации других. Путем бесконечных трансформаций рождаются все новые и новые мифологические системы. Таким образом между мифами возникают сложные иерархические отношения и, главное, меняются их «сообщения» или «код», т. е. происходит смена этиологической темы мифа [Мелетинский 2000: 74–97]. Если верно предположение о происхождении волшебной сказки от мифа, то при дальнейших интерпретациях возможно также применить концепцию Леви-Строса к волшебной сказке.

В.Я. Пропп в отличие от Леви-Строса (парадигматический принцип) исследовал миф, а следовательно, и сказку с точки зрения повествовательной синтагматики: «Все сказуемые дают композицию сказок, все подлежащие, дополнения и другие части фразы определяют сюжет. Другими словами: та же композиция может лежать в основе разных сюжетов» [Пропп 2001а: 106]. Вопрос отличия сюжета от варианта Пропп решает следующим образом: «Как бы мы ни определяли понятие сюжета, отличить сюжет от варианта совершенно невозможно. Здесь может быть только две точки зрения: или каждое изменение дает новый сюжет, или же все сказки дают один сюжет в различных вариантах. В сущности говоря, обе формулировки выражают одно и то же: весь запас волшебных сказок следует рассматривать как цепь вариантов» [Пропп 2001: 107].

Таким образом, оказывается, что и трансформации мифа Леви-Строса, и цепь вариантов волшебной сказки В.Я. Проппа основываются на выявлении единого мифического, а затем и сказочного сюжета.

Тип АТ 650А

Исследуемый нами тип АТ 650А входит в разряд сюжетов, называемых «чудесная сила или знание (умение)» [СУС 1979: 168], и является характерным не только для восточнославянской традиции, Сибири и Дальнего Востока, но и для некоторых народов Западной Европы [Серов 1983: 170–190].

Основное содержание сказки: «Юноша (часто сын медведя) проявляет необычайную силу, иногда вредит своему хозяину, навлекает на себя жалобы; его изгоняют, он совершает подвиги» [СУС 1979]. Необходимо заранее оговориться, что тип АТ 650А распадается на два подтипа: волшебную сказку о чудесном рождении медвежьего богатыря и родственную ей по композиции бытовую сказку о хозяине и работнике. Но предметом нашего интереса является только подтип «волшебная сказка». Шесть вариантов этого сюжета, которые следует упомянуть, были отобраны в крупнейших сборниках русских сказок. Их можно разделить на две группы в зависимости от количества ходов так, что в первую группу входят сказки с одним или двумя ходами, а во вторую – с тремя [Афанасьев 1957]¹.

Далее следует обзор отдельных сюжетов:

I группа:

а) *Садовников № 34: Медвежий сын.*

Медведь затащил замужнюю женщину в берлогу и прижил с ней сына, до половины обросшего шерстью. Мальчик вырос, затосковал по людям и решил вместе со своей матерью убежать от медведя в свое село. Медведь их догнал, но сын его убил. Из-за своей силы он уродует играющих с ним детей. Ему дают трудную задачу – выгнать чертей с мельницы. Он с ней справляется, добывая себе таким образом право остаться в селе.

¹ Исключительный случай представляет собой вариант № 141.

б) *Афанасьев № 152: Иванко Медведко.*

Медведь захватил в лесу замужнюю женщину и прижил с ней сына: до пояса – человек, а от пояса – медведь. Спустя несколько лет Иванко Медведко с матерью собрались и убежали на село «к батьке». Тот задал Иванке задачи типа «покарауль дверь», которые он выполняет буквально. Отец, замыслив избавиться от него, посылает Иванко на озеро к чертям. Иванко дурачит черта, получает деньги и затем отдает их отцу.

II группа:

а) *Соколовы № 105: Иван Медвежье Ушко.*

Попадья прижила с медведем сына Ивана Медвежье Ушко, который содрал кожу с медведя и пришел с матерью к попу; затем взял в товарищи встретившихся Горыню и Дубыню богатырей, с которыми поселился в лесу. После неудачных попыток своих товарищей лично совладал с силачом-старичком и был спущен на цепи под землю, где достиг медного, серебряного и золотого домов, взял с собою трех дочерей этого старичка и был вытащен с ними по цепи. Однако товарищи богатыри оборвали цепь, и он снова упал вниз. Под землю он вступил в бой со змеем. Оттуда его вынесла Нагай-птица в благодарность за спасение своих птенцов. Ее Иван Медвежье Ушко кормил мясом, а когда его не хватило, вырезал свои икры. Исцеленный птицей расправился со своими товарищами, встретил свою жену, а других девиц повывадал замуж.

б) *Афанасьев № 141²: Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня богатыри.*

У стариков не было детей. Старуха купила репку, положила ее в печку, и эта репка там превратилась в живую девочку, которую старики называли Репка. Однажды Репка пошла с подружками за ягодами, они все зашли в берлогу, медведь их угостил и сказал, что женится на той, которая не будет есть. Только Репка не стала есть, осталась с медведем и прожила с ним год. И наконец ей удалось убежать к родителям. Дома она рождает ребенка – наполовину человека, наполовину медведя. Ивашко растет не по дням, а по часам и, играя, уродует ребят. Он решает уйти из села. По дороге встречается с Усыней, Горыней и Дубыней. Вчетвером они доходят до избушки в дремучем лесу. Три его

² В варианте Афанасьева № 141 произошло смешение двух сказочных типов, а именно 650А и 311А. Таким образом, получилось, что привычный первый сюжетный ход внутри типа 650А стал до некоторой степени самостоятельной сказкой типа 311А. Следуя принципу Проппа (см. анализ сказок в приложении к изданию [Пропп 2001]), мы будем определять только ту часть сказки, которая относится к типу 650А и которая имеет два хода. Однако действия, обычно имеющие место внутри первого хода в сказках типа 650А, в варианте № 141 также встречаются, но они больше соответствуют типу 311А.

товарища по очереди готовят ужин, но всегда приходит Баба-яга и все съедает. К тому же Яга вырезает ремни из их спин. Приходит она и к Ивашке, но тот ее побеждает и забирает у нее ремни. Яга обращается в бегство, так богатыри видят вход под землю. Ивашко спускается, освобождает трех дочерей Яги и затем благодаря их советам убивает Ягу. Богатыри вытаскивают красавиц, на Дубыню невесты не хватает, и он разрубает веревку с Ивашкой. Медведко три дня сидит под землей и потом сам находит дорогу назад. Там он встречается со своей невестой, которая отказалась выйти замуж за Дубыню. Ивашко добирается до богатырей, убивает их и со своей невестой возвращается к старикам.

в) ССО: *Иван Медвежье Ушко*.

У мужа с женой не было детей. Однажды жену захватил медведь, и родился у них сын-богатырь. Рос не по дням, а по часам. Захотелось ему из берлоги на белый свет. Он разрушает берлогу и вместе с матерью убегает. Медведь их догоняет, Иван его убивает, приходит к «родному» отцу. Иван работает вместо отца, хозяин ненавидит его и решает убить. Это ему не удастся. Иван уходит из деревни. По пути он встречается с Горохом и Великодубом, все вместе они доходят до избушки и по очереди готовят там еду. Приходит нечистая сила, все съедает и избивает богатырей, включая и Ивана. Они ищут нечистую силу и обнаруживают вход под землю. Иван спускается туда, в медном, серебряном и золотом дворцах находит трех красавиц сестер, побеждает их мужей-змей. Последнего он убивает благодаря совету младшей сестры. От каждой из сестер Иван получает по перстню с заколдованным дворцом. Богатыри вытаскивают красавиц, а веревку с Иваном отрубает. Иван защищает птенцов жар-птицы, она в благодарность выносит его на землю. В конце пути Ивану приходится кормить птицу своим мясом, потом она его исцеляет. Неузнанным Иван приходит в царство своей невесты. Достает из дворца платье, вуаль и туфли. Его приглашают во дворец, младшая дочь узнает его по кольцу и рассказывает все своему отцу. Иван наказывает богатырей и воцаряется.

49

г) Ончуков № 79³: *Иван Медведев*.

Поп прижил с медведицей сына. Тот в одну неделю стал большой и сильный. Отец с сыном решают сбежать от медведицы. Та их не отпускает. Иван убивает ее. Поп боится сына и посылает его выполнить сложную задачу. Однако Иван со всеми задачами справляется и сам решает уйти в работники. По пути он встречается с тремя богатыря-

³ На самом деле в сборнике Ончукова встречается еще одна сказка, содержащая элементы нашего сюжета. Хотя она и называется «Иван Медвежье Ушко», ее сюжет не релевантен для данной работы. В сказке абсолютно отсутствует мотив чудесного рождения героя, и в целом она похожа скорее на бытовую сказку, которая, как уже сказано выше, не является предметом нашего анализа.

ми. Они в чистом поле хотят построить себе дом. По очереди готовят еду. К ним приходит бабка, все съедает и избивает их. Иван грозит ее убить, она предлагает ему жениться на ее дочери. Иван соглашается. Он спускается под землю, приходит в дом бабки. Дочка ему советует напиться сильного вина, благодаря чему Иван одолевает бабу и женится на ее дочери. Оставшиеся на земле богатыри вытаскивают девицу и веревку с Иваном отрубают. Тот бродит под землей, приходит в избушку. Там он получает от бабушки птицу. Она выносит его на землю, он ее кормит. Иван приходит в уже построенный дом богатырей, убивает их, женится на своей невесте и возвращается к родителям.

Ниже приведена схема, по системе функций действующих лиц В.Я. Проппа, в которой наглядно можно заметить различия в развитии данных сказок. Различия имеют характер преимущественно сюжетного обогащения, поскольку по структуре они одинаковы. Этот факт, сформулированный Проппом, не вызывает никаких сомнений.

Инвариант сюжета 650А

Как мы видим, в выбранных сказках еще хорошо сохранились элементы, иллюстрирующие тесную связь сюжета с мифами и обрядами. Как раз эта связь, проявляющаяся, например, в мотиве чудесного рождения, быстрым возмужании героя, его зооморфных чертах и т. п., представляет собой предмет нашего интереса. Тем более что именно эти мотивы подвергаются некоторой трансформации. При этом на основе «Трансформации волшебных сказок» В.Я. Проппа [Пропп 1976] можно определить «исторический»⁴ инвариант нашего сюжета, в большей или меньшей степени сохранившийся во всех анализируемых сказках. Древнюю основу сюжета определим с помощью выделения 12 признаков, которые, несомненно, создают характеристику нашего персонажа. Однако прежде всего необходимо кратко описать, в чем данный подход заключается.

50

Итак, Пропп исходит из морфологического сходства сказок на основе их генетической связи, т. е. варианты происходят путем метаморфоз и трансформаций, а не путем самостоятельного зарождения видов [Пропп 1976: 153]. Сходство сказок он выявляет с точки зрения композиции или структуры и затем выделяет функции действующих лиц, т. е. постоянные величины, которые представляют собой основные составные части сказки. Таким образом, «...можно изучать составные части сказки независимо от того, в какой сюжет они входят. Изучение рубрик по вертикали вскрывает нормы, пути трансформаций» [Пропп 1976: 155]. Причем «основные фор-

⁴ Определение «исторический» кажется нам не совсем подходящим, потому что оно имеет и другие значения. Тем не менее в нашем употреблении оно обозначает древний, архаичный, присутствовавший раньше во всех вариантах.

мы – это те, которые связаны с зарождением сказки» [Пропт 1976: 156]. Наконец, получаются три типа отношений: изменения, замены и ассимиляции, выделенные не по внешнему сходству, а по одинаковым составным частям [Пропт 1976: 153–173].

Итак, рассмотрим сейчас эти двенадцать признаков подробнее.

Таблица 1

Признаки	Варианты	Первично встречающиеся	Производные + тип трансформаций
1. Родители	- медведь + замужняя жена – № 34, 152, ССО + 105 (в этот раз замужняя жена – попадья) - медведь + девочка № 141 - поп + медведица № 79	медведь + замужняя жена № 34, 152, ССО	№ 141 – смешение сюжетов, именно с сюжетом 311А («Маша и медведь») № 105, 79 – персонажи поп и попадья характерны преимущественно для бытовой сказки ⇒ бытовая замена + обращение
2. Место пребывания испытателя	- избушка в лесу – № 141 - берлога – № 34, 151, ССО - лес – № 79 - неопределенное место – № 105	избушка в лесу № 141	лес – № 79 берлога – № 152, 34, ССО неопределенное место – № 105 ⇒ бытовая замена
3. Быстрый рост чудесно рожденного героя	- встречается – № 105, 79, 141, ССО - не встречается – № 34, 152	встречается – № 105, 79, 141, ССО	не встречается – № 34, 52 ⇒ бытовая замена
4. Зооморфный облик героя	- встречается – № 34, 152, 141 - не встречается – № 105, 79, ССО	встречается – № 24, 151, 141	не встречается – № 105, 79, ССО ⇒ бытовая замена
5. Герой убивает или не убивает своего зооморфного родителя	- убивает – № 34, 105, 79, ССО - не убивает – № 152 - родится уже дома – № 141	убивает – № 34, 105, 79, ССО	не убивает – № 152 родится дома – № 141 ⇒ ослабление
6. Из-за какой причины вступает герой в конфликт с общиной	- уродует детей – № 34, 105, 141 - кто-нибудь его боится: родители – № 79 хозяин – ССО - из-за своей глупости – № 152	уродует детей – № 34, 105, 141	страх – № 79, ССО глупость – № 152 ⇒ ослабление

Признаки	Варианты	Первично встречающиеся	Производные + тип трансформаций
7. Отсылка героя	- изгнание – № 152 - изгнание, сопровождаемое угрозой и обещаниями – № 34 - герой отправляется сам – № 105, 79, 141, ССО	изгнание, сопровождаемое угрозой и обещаниями – № 34	просто изгнание – № 152 герой отправляется сам – № 105, 79, 141, ССО ⇒ ослабление
8. Лесной испытатель	- Баба-яга – № 141 - бабка – № 79 - нечистая сила – ССО - старичок – № 105	Баба-яга – № 141	бабка – № 79 нечистая сила – ССО ⇒ замена старичок – № 105 ⇒ замена неизвестного характера
9. Лесной испытатель является родителем потенциального брачного партнера	- является: матерью – № 79, 141 отцом – № 105 - не является – ССО	мать – № 79, 141 отец – № 105	не является – ССО ⇒ внутрисказочная замена
10. Борьба с антагонистом	- происходит – № 79, 141, ССО - не происходит – № 105	происходит – № 79, 141, ССО	не происходит – № 105 ⇒ редукция
11. Проявление услуги будущему дарителю	- происходит – № 105, ССО - не происходит – № 79, 141	происходит – № 105, ССО	не происходит – № 79, 141 ⇒ редукция
12. Воцарение героя	- происходит – ССО - не происходит – № 141, 79, 105	происходит – ССО	не происходит – № 141, 79, 105 ⇒ бытовая замена

1. Как уже указывалось в обзоре сюжетов, родителями нашего героя являются или медведь и замужняя жена (причем в одном случае замужней женой оказывается попадьа), или медведь и девочка, и, наконец, поп и медведица. Последняя альтернатива встречается единично, а поскольку по правилам Проппа частотная форма первичнее формы, встречающейся единично, вариант «медведь и замужняя женщина» можно считать основным. Персонажи типа попа или попадьи более характерны для бытовой сказки, которая оформилась позже волшебной.

2. Антагонист в форме зооморфного родителя пребывает в избушке, берлоге, просто в лесу или в неопределенном месте. «Основной русской формой жилища мы считаем избушку на курьих ножках, в лесу, вращающуюся» [Пропп 1976: 162]. Итак, здесь проявляется явная редукция, при-

чем среди наших вариантов ближе всего к этому можно считать избушку, после нее – берлогу и лес. Неопределенный случай представляет собой полную редукцию, характерную для более поздней формы сюжета.

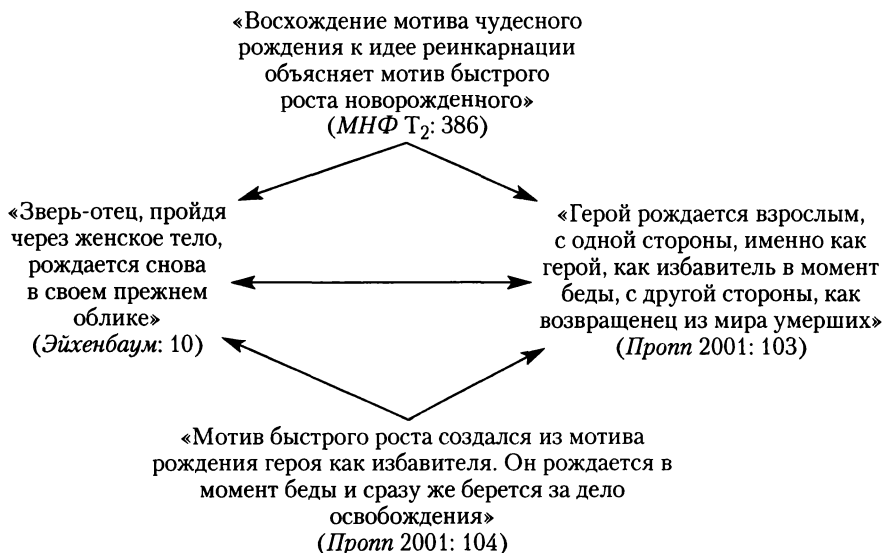
3. Быстрый рост героя тесно связан с его чудесным рождением. Безусловно, этот признак архаичнее, чем его отсутствие, которое можно определить как бытовую замену. Последняя всегда проявляется путем вытеснения фантастических реликтов [Пропн 1976: 165].

4. Зооморфные черты героя, ассоциирующиеся с его необычным зачатием, без сомнения, принадлежат к одним из самых древних признаков персонажа, связывающим его, т. е. сказочного героя, с героем мифическим. И так же, как в предыдущем случае, здесь проявляется бытовая замена.

5. Убийство родителя-нечеловека отсылает к медвежьему мифу и к обряду умирающего и воскресающего зверя. Этот обряд состоит в убийстве зверя и последующей просьбе к нему вернуться на эту землю и привести с собой других медведей. «Основным частям обряда – смерти и желаемому воскрешению зверя – соответствует смерть медведя и рождение медвежьего богатыря в мифе. Миф объясняет воскрешение животного: зверь-отец, пройдя через женское тело, рождается снова на свет в своем прежнем облике» [Эйхенбаум 1985].

На основе рассмотрения последних трех признаков получается интересная схема причин и следствий характера нашего героя⁵.

Схема 1



⁵ Исключение из нижеприведенной системы до некоторой степени представляет собой вариант № 141, в котором присутствует быстрый рост героя, но отсутствует убийство зооморфного родителя, так как герой с ним не встречается: «медвежий богатырь» родится только после возвращения своей матери к ее родителям.

Изображенный четырехугольник представляет собой главные элементы, связывающие тип АТ 650А с мифом и обрядом. «Браку, смерти и воображаемому воскрешению медведя в обряде соответствует брак, убийство зверя и рождение медвежьего богатыря в сказке. Рождение Медвежьего ушка воспринимается как возвращение зверя-отца» [Эйхенбаум 1985: 16]. «Сказка о похищении медведем женщины и рождении сына-богатыря возникла первоначально как миф, отражающий умирание и воскрешение природы» [Эйхенбаум 1985: 14].

6. Конфликт с общиной происходит всегда, за исключением варианта, взятого из сборника Афанасьева, № 152, из-за «медвежьей силы» богатыря, однако последняя проявляется по-разному. Либо герой уродует детей, либо его просто воспринимают как потенциальную угрозу обществу. Трудно убедительно доказать первичность одной из форм этого признака. Хотя на основе первого критерия Проппа для определения основной формы сказочного элемента – «фантастическая трактовка составной части волшебной сказки первичнее (древнее) трактовки рационалистической» [Пропп 1976: 161] – можно предположить, что более древней является форма с уродованием детей, а остальные варианты оказываются ее ослабленной реализацией.

7. После конфликта с общиной сразу следует отсылка героя, выражающаяся либо в изгнании, либо в самовольном уходе Ивашки. «Основной формой отсылки можно считать приказание, сопровождаемое угрозой и обещанием» [Пропп 1976: 164]. Такой вариант развития сюжета нам дает только сказка № 34 из сборника Садовникова. Вариант собственного решения уйти кажется нам ослаблением.

8. Древнейшим лесным испытателем Пропп, безусловно, считает Бабу-ягу. Поэтому бабку и нечистую силу можно характеризовать как замену Бабы-яги в отличие от «старика с ноготь, борода с локоть», который представляет собой замену неизвестного характера [Пропп 1976: 170].

9. Испытание состоит в теснейшей связи с приобретением ценностей. Герой, подвергшийся испытанию, преодолевает его, и, следовательно, он должен быть потом за свое испытание награжден. Первичной является та форма, в которой побежденный испытатель затем становится дарителем, т. е. в нашем сюжете тот вариант, где брачный партнер оказывается в родстве с антагонистом, введившим героя в лесной избушке.

10. Одним из самых устойчивых элементов сказки является борьба с вредителем и последующее освобождение невесты героя. Здесь отсутствие борьбы связано с эволюцией волшебной сказки до того уровня, когда в определенной степени вместо героя начинают действовать волшебное средство или волшебный помощник героя.

11. После измены товарищей, которые обрубают веревку с Иваном в тот момент, когда девицы уже вытащены на землю, герой бродит в подземном царстве и не может попасть на белый свет. Наконец он возвращается домой с помощью волшебной птицы. Первичной является та форма, в которой герой должен оказать птице какую-нибудь услугу, чтобы она ему помогла.

12. Инициация героя заканчивается его женитьбой, причем переход в новый статус иногда сопровождается воцарением. Представление о воцарении героя считается архаичнее.

Итак, мы видим, что в целом приведенные здесь сказки во многих аспектах приближаются к бытовой сказке, но, с другой стороны, именно в своей первой части тип АТ 650А сохранил древнейшие элементы, отсылающие к мифам и обрядам.

Теперь, опираясь на полученные результаты, можно сконструировать древнейший на сегодняшний момент исторический инвариант сюжета этой сказки, который, вероятно, присутствовал первоначально во всех версиях сюжета. Предположительно его можно охарактеризовать следующим образом.

От медведя и замужней женщины в лесной избушке рождается медвежий богатырь. Как и полагается герою, рожденному таким образом, он растет не по дням, а по часам и обладает некоторыми зооморфными чертами. Вскоре герой решает бежать от своего отца-зверя, он убивает его и вместе со своей матерью возвращается в ее село. От страха перед его огромной силой и из-за его неосторожного поведения Иванко Медвежье Ушко изгоняют из общины. Впереди его ждут испытания, в конце которых он женится на когда-то освобожденной им царевне.

Специфика персонажа Ивана Медвежье Ушко
в соответствии с концепцией Е.С. Новик

Далее мы перейдем к характеристике нашего героя. Она будет основываться на выделенном выше инварианте. Характер нашего героя мы определим на основе структурного анализа Е.С. Новик. Он заключается в системном описании персонажей русской волшебной сказки, построенном на выявлении инвариантных форм, механизмов формообразования и формоизменения. Действующие лица после этого описываются вне зависимости от той роли, которую они выполняют в сюжете⁶.

В соответствии с тезисом Е.С. Новик «повествовательный план волшебной сказки может рассматриваться как разворачивание в сюжете тех семантических признаков, которыми обладает персонаж» [Новик 1975: 217; см. также: СВС: 122–160], для последующей интерпретации нашего персонажа необходимо описать «медвежьего богатыря» согласно той роли, которую он в сюжете АТ 650А исполняет.

Четыре основных признака составляют семантическую характеристику персонажа: индивидуальный, семейный, сословный статусы героя и его локальное состояние. При этом мы будем учитывать лишь те семантические признаки, которые имеют значение для развития сюжета, т. е. признаки, образующие коллизию [Новик 1975: 220].

Однако необязательно все указанные семантические признаки должны в одинаковой степени формировать природу нашего героя. Разу-

⁶ Ср.: Новик 1975: 214–216.

меется, одни признаки персонажа для его определения более существенны, чем другие. При более глубоком изучении семантических характеристик персонажей русской волшебной сказки можно убедиться в том, что «большее значение имеют признаки семейного и индивидуального статуса, а сословные и локальные признаки чаще служат вариантами этих основных сфер значений или дополняют их. Это вполне согласно общей ориентации волшебной сказки на разрешение личной судьбы героя. <...> С этой точки зрения все персонажи волшебной сказки легко распределяются по двум основным группам: персонажи, основным признаком которых служит семейный статус, и персонажи, у которых основным является индивидуальный статус, причем по преимуществу семейные характеристики дополняются сословными, а индивидуальные – локальными» [Новик 1975: 243].

Переходим к рассмотрению отдельных признаков.

А) индивидуальный статус

Основным признаком, по которому классифицируются персонажи этой группы, является оппозиция внутреннего мира (т. е. оппозиция естественный/сверхъестественный) и внешнего облика (т. е. антропоморфный/неантропоморфный). Под неантропоморфным разумеется зооморфный, растительный или аморфный [Новик 1975: 222–223].

Хотя метод такой дистрибуции действующих лиц на первый взгляд кажется вполне удовлетворительным, при определении нашего героя возникают некоторые затруднения. Признаки внутреннего мира и внешнего облика в принципе должны разделить персонажей на сверхъестественных существ, людей, зверей, растения и предметы. Однако в определенном выше инварианте наш герой является чудесно рожденным человеком с некоторой претензией на сверхъестественные свойства, к тому же частично наделенным зооморфным обликом. Итак, получается некая промежуточная позиция между бинарными оппозициями, характеризующими индивидуальный статус героя.

«Неопределенность внешнего облика восполняется четкой фиксированностью <...> признаков пола и возраста (оппозиция взрослый/ребенок и старый/молодой)» [Новик 1975: 223]. В случае нашего героя эти четкие противоположности как бы соединяются. В самом начале сказки Иван Медвежье Ушко именуется ребенком, но это только временное определение, поскольку его быстрое взросление, связанное с реинкарнацией отца (т. е. взрослого), способствует скорому превращению Ивана в молодца.

Дополнительные оппозиции, характеризующие модусы внутреннего и внешнего состояний: живой/мертвый, болезнь/здоровье, истинный/преображенный, видимый/невидимый, добрый/злой, мудрый/глупый, сильный/слабый [Новик 1975: 224].

Из всех этих оппозиций для нас наиболее существенна оппозиция сильный/слабый, которая служит основной характеристикой Ивана Медвежье Ушко. Только благодаря своей силе протагонист преодолевает все испытания и приобретает невесту. «Могучая сила» героя, характеризующая индивидуальный статус персонажа, – также первый симптом, опреде-

ляющий нашего протагониста безусловно. Именно «медвежья сила» героя представляет собой признак, образующий коллизию данного сюжета и начальное отрицательное состояние героя, гармонизирующееся только окончательным браком.

Б) семейный статус

Тот факт, что почти каждая сказка начинается с описания семьи, чаще всего родителей и детей, широко известен. Он указывает на важность признака семейного статуса. Как правило, герой оказывается либо чьим-то родственником, либо свойственником, т. е. входит в семью. Для сказки характерно четкое противопоставление двух поколений: родителей и детей. Причем и те и другие могут быть родными или неродными [Новик 1975: 229].

Пользуясь этим определением, в случае нашего героя мы опять встречаемся с некоторыми затруднениями. Конфликт первого сюжетного хода внутри сказочного типа АТ 650А заключается именно в неясном определении родственных связей. Иван Медвежье Ушко является сыном медведя и человека. После своего рождения он, однако, считает звериного родителя неродным и стремится от него убежать вместе со своей матерью к людям. Хотя он добивается своей цели и оказывается в среде тех, кого он считает «родными», община его не принимает и стремится изгнать.

Итак, получается опять та же промежуточная позиция нашего героя, которую можно преодолеть только благодаря браку.

В) сословный статус

Сословный статус характеризуется следующими признаками: сословная принадлежность, профессия или ремесло и имущественное положение. Ни один из этих признаков не является достаточно важным в определении характера нашего протагониста. Хотя воцарение героя предусматривается в инварианте, тем не менее в приведенных сказках оно встречается только один раз.

Г) локализация

В качестве последнего из главных признаков, имеющих значение для семантической характеристики действующего лица, была приведена локализация. Основой всякого сказочного сюжета является перемещение героя из своего мира в иное царство. Этот путь можно обозначить схемой:

Дом → дорога → лес → иное царство⁷

Обязательным является наличие своего исходного места. Имея в виду эту точку отсчета, можно выделить следующее:

дом – там помещаются родственники;

поле или дорога – место пребывания таких персонажей, как нищие;

лес – место локализации лесных демонов (Баба-яга, леший, медведь);

иное царство – место потенциальных брачных партнеров [Новик 1975: 236–237].

⁷ См.: Новик 1975: 236.

Согласно схеме, обозначенной выше, для абсолютного большинства героев местом отправления и «своим» местом служит дом. Но для нашего персонажа характерным местом рождения является лес, хотя герой его «своим» местом не считает и немедленно отправляется «домой», в общину. Тем не менее жители «дома» далеки от того, чтобы считать общину естественным для нашего персонажа местом. Здесь опять же выявляется неопределенность природы героя, так как локализация служит не только атрибутом, но скорее даже фундаментальным определением свойств протагониста.

Именно из-за отмеченной двойственной и, таким образом, неясной, промежуточной природы Ивана Медвежье ушко, которая обнаружилась в результате проделанного анализа, возникает необходимость интерпретации позиции и роли нашего протагониста. Прежде чем объяснять неопределенную натуру персонажа, нужно еще раз посмотреть на окружение, в котором такой тип героя создавался и бытует.

Связь Ивана Медвежье Ушко с мифом и сказкой

Мы уже несколько раз отмечали архаичность анализируемого сюжета. Теперь рассмотрим вопрос об архаичной природе нашего героя, который, разумеется, неотделим от сюжета. Иван Медвежье Ушко во многих аспектах представляет собой скорее мифического героя, чем классического персонажа русской волшебной сказки. Эту предпосылку можно доказать, проследив совпадение основных характеристик мифологических героев с характеристикой нашего персонажа, которую мы определили выше.

В классической греческой мифологии герой считается сыном или потомком божества и смертного человека, и он обычно наделяется непомерной силой и сверхчеловеческими возможностями [МНМ: 294–295]. «Герой нуждается в помощи богов или духов (в дальнейшем эта потребность героя уменьшается в героическом эпосе и еще более увеличивается в сказке, где чудесные помощники часто действуют за героя), а эта помощь большей частью приобретается посредством определенного искуса и испытаний типа посвятительных испытаний, т. е. инициации, практикуемой в архаических обществах. По-видимому, отражением обрядов инициации является обязательный в героическом мифе уход или изгнание героя из своего социума, временная изоляция и странствия в иных странах, на небе или в нижнем мире, где и происходят контакты с духами, приобретение духов-помощников, борьба с некоторыми демоническими противниками» [МНМ: 297].

Для инициации характерна трехчастность, которая как раз соответствует определенным ходам нашего сюжета:

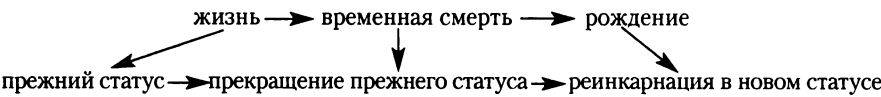
выделение индивида из общества (конец первого, начало второго хода);

преодоление разного рода испытаний (действие второго хода);

возвращение в общество, социализация (завершающий сказку брак, конец третьего хода) [МНМ: 554].

Инициация в широком смысле, как переход из одного статуса в другой, понимается как путь из одной жизни в другую через стадию временной смерти. Получается следующая схема:

Схема 2



Из этого следует, что герой, наделенный зооморфным обликом, но желающий жить в человеческом обществе, должен защитить свою позицию, пройти таинства (лат. *initiatio*) и таким образом приобрести себе жену, чтобы вступить в новый статус. Как уже указывалось, гармонизирующим моментом, при котором стирается оппозиция антропоморфный/зооморфный, является брак. Итак, брак – чисто сказочный мотив – способствует снятию шкуры (т. е. основному этапу ритуала медвежьей охоты) и обеспечивает переход в человеческое общество и социализацию. Тем самым мифическое и сказочное в характеристике героя соединяются.

Роль Ивана Медвежье Ушко
в русской волшебной сказке

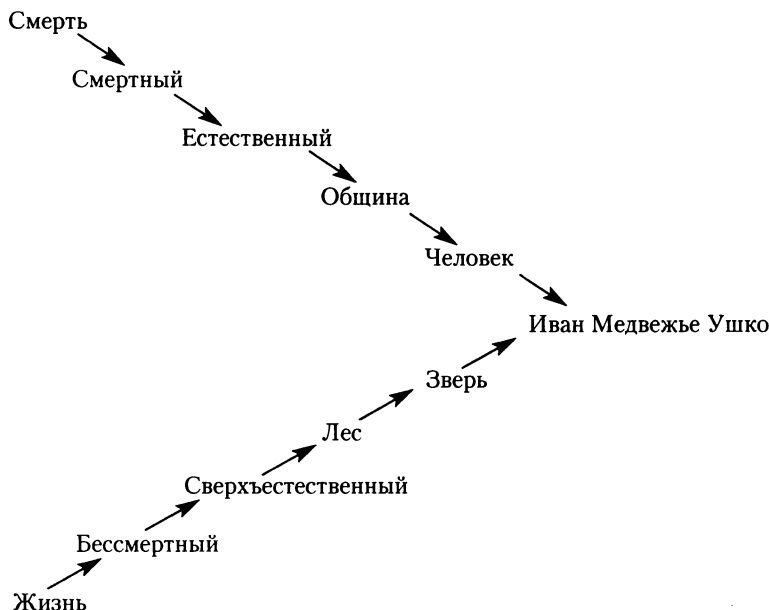
По мнению Леви-Строса, миф – логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации. И одновременно медиаторами выступают объекты, происхождение которых объясняется в мифах [Мелетинский 2000: 86]. Таким образом, двойственная природа героя, которая обнаружилась в определении индивидуального и семейного статуса героя, а также в его локализации пространственной и, до некоторой степени, временной, заставляет нас интерпретировать Ивана Медвежье Ушко согласно леви-стросовским принципам именно как медиатора.

Чтобы наглядно показать предпосылку медиативной роли героя, преодолевающего бинарность своей природы, приведем следующие схемы. Первая схема показывает главные оппозиции, создающие характер протагониста:

Схема 3

Сказочный герой	↔	Мифический герой
Естественный	↔	Сверхъестественный
Родной	↔	Чужой
Антропоморфный	↔	Зооморфный
Свое место	↔	Иное царство

Прогрессивную медиацию, постепенно гармонизирующую противоположности структурных оппозиций, можно представить следующей схемой.



Однако основная модель, выражающая процесс медиации, показана формулой

$$fx(a) : fy(b) = fx(b) : fa^{-1}(y),$$

где – член a связан с негативной функцией x , а член b выступает медиатором между x и позитивной функцией y , так что «исходная негативная ситуация – вредительство (x) антагонист (a) преодолевается действиями героя-медиатора (b), способного обращенными на антагониста (a) негативными действиями (x) не только обезвредить последнего, но и приобрести дополнительные сказочные ценности в виде чудесной награды, брака с царевной и т. п.» [Мелетинский 2000].

Для большей наглядности следует уточнить отдельные члены:

a = медведь-отец (как персонаж, принадлежащий к царству зверей);	b = Иван М.У. (как персонаж принадлежащий одновременно к царствам людей и зверей)	b = Иван М.У. (как персонаж, принадлежащий одновременно к царствам людей и зверей)	$y = b_{fy}$ = Иван М.У. (как персонаж, уже избавившийся от зооморфного облика)
fx = не отпускает героя к людям, хочет его убить	fy = хочет идти к людям, желание социализироваться	fx = убивает отца, убегает к людям	fa^{-1} = социализация (как функция включения в человеческое общество)

В начале статьи мы поставили вопрос о различии между мифом, архаической сказкой и волшебной сказкой, на который теперь предстоит ответить. Посмотрим, как эти жанры соотносятся с нашим сюжетом. Итак, «архаические сказки обнаруживают отчетливую сюжетную связь с первобытными мифами, ритуалами» [МНМ 2000: 2, 441]. Далее: «сказочный герой не имеет изначально магических сил, которыми по самой своей природе обладает герой мифический. В архаических сказках он приобретает эти качества в результате инициации» [МНМ 2000: 2, 442]. Тем не менее «в архаических сказках тема женитьбы периферийна; семейные отношения выступают иногда как средство достижения хозяйственных успехов. При переходе от архаической к классической волшебной сказке средство и цель как бы меняются местами» [МНМ 2000: 2, 44]. Наш же герой, по своей природе герой мифический, проходит инициацию, в результате которой не приобретает магические силы и качества, как в архаической сказке, а вступает в брак, т. е. теряет свою изначальную силу, и таким образом водворяется в сообществе людей.

Мы полагаем, что архаическая сказка, знаменующая собой переход от мифа к классической волшебной сказке, для формы нашего сюжета является принципиальной в том смысле, что в ней происходит такая же взаимозамена средства и цели. У нас получается мифический сюжет, обогащенный, однако, некоторыми немифическими и десакрализованными элементами, построенный в полном согласии с правилами композиции русской волшебной сказки.

Итак, «снятие медвежьей шкуры» является важнейшим моментом в ходе формирования сказочного типа АТ 650А. В результате персонаж Иван Медвежье Ушко приобретает исключительные роль и позицию: он соединяет в себе сказочные и мифологические черты и, следовательно, осуществляет медиацию между мифом и классической волшебной сказкой.

Источники

- Афанасьев – *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. М., 1957.
 Ончуков – *Ончуков Н.Е.* Северные сказки. СПб., 1998.
 Садовников – *Садовников Д.Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
 Соколовы – *Соколов Б., Соколов Ю.* Сказки и песни Белозерского края. СПб., 1999.
 ССО – Сказки Саратовской области / Сост. Т.М. Акимова и Д.Н. Степанов. Саратов, 1937.

Литература

- Леви-Строс 1985а – *Леви-Строс К.* Структура мифа // Структурная антропология. М., 1985.
 Мелетинский 2000 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2000.

- МНМ – Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 2000.
- Новик 1975 – *Новик Е.С.* Система персонажей волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Трансформация волшебных сказок // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп 2001 – *Пропп В.Я.* Сказка. Эпос. Песня. М., 2001.
- Пропп 2001а – *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. М., 2001.
- Серов 1983 – *Серов С.Я.* Медведь – супруг // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 170–190.
- СВС – Структура волшебной сказки / Под ред. С.Ю. Неклюдова. М., 2001.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточно-славянская сказка / Сост. К.Г. Барг, И.Н. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Эйхенбаум 1985 – *Эйхенбаум О.А.* Русские сказки, связанные с медвежьим культом, в историко-этнографическом освещении. С. 10 (неопубликованная дипломная работа студентки СПбГУ, 1985).

А.И. Давлетшин

Москва

КАК ДОЛЖНА БЫЛА ПАХНУТЬ ЖЕНЩИНА? ЕЩЕ ОДИН ШИРОКО РАСПРОСТРАНЕННЫЙ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ МОТИВ¹

Статья посвящена одному мотиву, широко представленному в мифологиях Нового Света, но, насколько мне известно, оставшемуся незамеченным в научной литературе. Его можно назвать «*запах женщины*» и определить следующим образом: *из-за намеренных или ненамеренных действий какого-то персонажа женщины внизу пахнут плохо*. Важными составляющими формулы мотива являются следующие представления: 1) «запах женских гениталий неприятен»; 2) «запах женских гениталий существен для нормальной половой жизни» (эта идея в текстах выражена подспудно); 3) «если бы женщины продолжали приятно пахнуть, мужчины перессорились бы друг с другом».

Обозначенный мотив относится к группе мотивов, связанных с полом и сексом, а также к тематическому кругу мотивов «потерянного рая».

В конце статьи приведены резюме текстов, содержащих данный мотив. Указано их распределение по мифологическим культурным ареалам, которые выделяет в своих работах Ю.Е. Березкин [Березкин 2001; 2002]. Как можно видеть по резюме, мотив широко представлен в мифологиях аборигенных народов Южной Америки – он засвидетельствован у яномам,

63

¹ История данного исследования такова. При прочтении книги Ю.Е. Березкина «Мифы индейцев Южной Америки» (СПб., 1994) мной было замечено, что данный мотив присутствует в мифологии различных народов Южной Америки. Поиск по базе данных мифологических мотивов народов Америки и Сибири выявил специфическое распределение содержащих данный мотив текстов. Были просмотрены также другие указатели и сборники текстов на предмет наличия этого мотива в других регионах мира. Пользуясь случаем, благодарю всех, кто помог в проведении данной работы, отвечая на вопрос «Присутствует ли мотив запаха женщин в текстах Вашего региона?».

макуши, сиона, десана, кашинауа, гуарасу, камаюра, калапало, нивалкэ, встречается также в Мезоамерике – у мопан-кекчи и кекчи. В Мезоамерике он зафиксирован в устойчивом сцеплении с другими мотивами: в результате ухищрений молодой человек (будущее Солнце нашего мира) сходится с девушкой (будущей Луной), которую ревностно охраняет ее отец, любовники бегут, однако разгневанный отец убивает девушку; молодой человек помещает останки возлюбленной в тринадцать сосудов; по прошествии некоторого времени из первых двенадцати появляются комары, мухи, змеи и всякие другие неприятные существа (мотив ящика Пандоры), а из последнего – живая и невредимая девушка, однако у нее нет вагины, которую по просьбе юноши пробивает своим копытом олень, юноша также просит крысу помочиться туда для того, чтобы появился запах.

Данная последовательность эпизодов соответствует номеру 3413 *Gathering the Pieces of the Moon*, в каталоге Ф. Пеньялосы [Peñalosa 1996: 89–90]. Ф. Пеньялоса указывает, что соответствующие тексты записаны также у других народов майя – ишил [Colby, Colby 1981: 180–183] и мопан. К сожалению, из его книги неясно, присутствует ли в этих текстах мотив запаха, а цитируемые им публикации мне в настоящий момент недоступны.

Географическое распределение текстов, в которых засвидетельствован мотив, неслучайно и позволяет отнести его к так называемому амазонскому комплексу мифологических мотивов, который выявляется в ходе факторного анализа распределения мифологических мотивов в Америке в качестве положительной составляющей первого главного компонента [Березкин 2002: 285–290]. В связи с этим неудивительно обнаружить мотив запаха женщины в Меланезии – у меджпрат, поскольку известно значительное количество параллелей в фондах «амазонской» и «меланезийской» мифологий [Березкин 2002: 290–293]. В настоящее время мне известен только один текст Старого Света, содержащий данный мотив.

64 Первоначально определение мотива было сформулировано более конкретно: когда-то половые органы женщины источали тонкий приятный аромат, но из-за намеренных или ненамеренных действий какого-то персонажа женщины внизу стали пахнуть плохо. Теперь такая формулировка мотива не представляется мне верной, поскольку в этом случае приходится отказаться от многих текстов, в которых содержится мотив (мопан-кекчи, макуши, десана, гуарасу), причем их ареальное распределение по своей сути не меняется, и, кроме того, необходимо исключить меланезийскую параллель (меджпрат).

Можно выделить варианты мотива, которые имеют более ограниченное распространение: персонаж (как правило, демиург) опасается, что запах женщин, особенно сильно пахнущих после совокупления, станет причиной ссор (мопан-кекчи, кекчи, кашинауа, нивалкэ); про принесенные вагины забыли, они подгнили и с тех пор имеют неприятный запах (макуши, гуарасу); для создания запаха женщины используется крысиная моча (мопан-кекчи, кекчи). Варианты мотива предполагают значительное число трансформаций, что, как и наличие параллели в Старом Свете, предполага-

ет его солидный возраст. Необходимо отметить, что статус текста калапало неясен. В единственно доступном для меня резюме текста мотива происхождения запаха женщин в явном виде нет, однако он, несомненно, связан с текстом камаюра, в котором о происхождении запаха женщин говорится недвусмысленно.

Приведенные резюме далеко не исчерпывают материала. Это особенно справедливо в отношении текстов Старого Света. Вероятно, в Южной Америке и Океании еще будут обнаружены тексты, содержащие мотив запаха женщины². Данная характеристика наряду с хорошо очерченным распределением мотива в Новом Свете делают возможным в будущем его использование для исследования генетических связей между мифологическими комплексами.

МЕЛАНЕЗИЯ, меджпрат. Когда-то у женщин не было гениталий, и они не умели рожать. С ними совокуплялись через рот или ухо, а для того, чтобы извлечь ребенка, беременную зажаривали на костре до смерти, затем вспарывали ей живот. Один молодой человек увидел плывущий по реке плод и пошел искать дерево с плодами. Дерево стояло у истока реки, на его вершине сидела красавица *Рату*. У нее была вагина и запах опоссума. Она показала человеку, как использовать не рот, а вагину. Они приплыли к нему домой, *Рату* прожевала имбирь, подула на беременную сестру молодого человека от головы вниз – плод в ее чреве переместился не вверх, как раньше, а вниз, вагина открылась, и ребенок родился. С тех пор женщины рожают, а в их вагинах остался запах опоссума [Elmberg 1968, № 15: 263–264].

МЕЗОАМЕРИКА, кекчи. Кагуа Сакэ (Солнце) находит испуганную красавицу *Кана По* (Луну). Он прилетает в облике колибри, ее отец *Кагуа Аатан* стреляет в колибри из духового ружья. *Кана По* использует птичку как образец для ткацких узоров. Ночью колибри превращается в мужчину. Любовники бегут. Гром (*Хуан Каак*) убивает *Кана По* по просьбе ее отца. Из ее крови, собранной в 13 сосудах, появляются змеи, насекомые, прочие гады и сама *Кана По*. Но у нее нет вагины. Олень делает вагину копытом. Аромат очень сильный, и *Кагуа Сакэ* боится, что люди станут из-за нее воевать. Он велит крысе туда помочиться [Becker-Donner 1976: 122–124]. *Кекчи.* (Так же, как и выше.) Попросил оленя пробить вагину и добавил крысиной мочи [Van Akkeren 2000: 233–235]. *Мопан-кекчи.* (Так же, как и выше.) Попросил оленя пробить вагину. Соединился с девушкой, это показалось ему замечательным. Он подумал, что люди могут испортить себя, преда-

² В личном сообщении Ю.Е. Березкин отметил, что этот мотив, очевидно, присутствует также и в других проработанных им южноамериканских текстах. Поскольку мотив отсутствует в каталоге, такие тексты автоматически оказались не отмеченными в нем.

ваясь новому наслаждению. Поэтому он попросил крысу помочиться в вагину девушки. С тех пор после соития наступает чувство отвращения [Thompson 1930: 128–129].

ЮЖНАЯ ВЕНЕСУЭЛА: *янома*. *Омамо* поймал в лесу дочь водного чудовища и совокупился с ней. Его брат *Йоаси* тоже выудил ее, но она прыгнула назад в воду – уж больно он был отвратителен. *Омамо* помог ему. Он хотел вытереть ее вагину благоуханными листьями, но *Йоаси* вытер ее вонючими цветами, поэтому у женщин гениталии пахнут penisом [Wilbert, Simoneau 1990: № 197, 396–398].

ГВИАНА: *макуши*. Раньше женщины не имели вагин. *Иисус* дает *Сан-Педро* мешок с вагинами, велит раздать женщинам. Тот, танцующий с девушками, забывает про мешок – его топчут, он долго валяется. Вагины оказались помяты и частью подгнили (причина запаха) [Amodio 1989: № 7, 106].

ЗАПАДНАЯ АМАЗОНИЯ: *сиона*. *Месяц* обнаружил в лесу плодовое дерево. Он залез на дерево и стал бросать плоды вниз, а женщины их подбিরали и ели. Плоды оказались особенные – от них пьянеют и засыпают. *Месяц* слез и пошел в лес искать «цветок вдовы», обладающий удивительным ароматом. Вернувшись к дереву, *Месяц* вынул из лона каждой женщины зубы пирании. Он собирался положить на место зубов благоуханные лепестки, но тут раздался оглушительный птичий крик. *Месяц* испугался и снова залез на пальму. А жаль – ведь как сладко пахли бы сейчас женщины! [Березкин 1994: № 35, 77–79 = Chaves 1958: 143–145]. *Сиона*. *Месяц* жил с двумя дочерьми *Танупра*. Повел их к пальме хуансоко, те, поев плодов, опьянели. У них в вульвах были животные вроде рыбок, *Месяц* их вынул, бросил в реку, они стали рыбками. После соединился с обеими. Хотел вложить кусочки ароматной лианы, но птица испугала его своим криком, и он залез обратно на дерево [Chaves 1958: 134–136].

СЕВЕРО-ЗАПАДНАЯ АМАЗОНИЯ: *десана*. На празднике две сестры танцуют с *Инамбу* (лесным петушком *Crypturus* sp.). От развилки к его дому ведет тропа направо, на ней перо желтого ара, на левой тропе к дому *Опоссума* – перо зеленого ара. *Опоссум* меняет перья. Сестры поворачивают налево, попадают к *Опоссуму*. Они не позволяют ему ввести пенис в вагину, поэтому он использует все части их тел, с тех пор у женщин неприятный запах [Kumu, Kenhîri 1980: 161–188].

МОНТАНЬЯ: *кашинауа*. Как-то раз юноша позвал свою возлюбленную пойти погулять. Парочка уединилась у поваленного ствола папайи. Стоило только им соединиться, как сразу же великолепный аромат распространился в воздухе: ведь в те времена женские органы источали неизмеримо сильный и соблазнительный запах. «Что будем делать? – забеспокоилась девушка. – Мне пора домой. Все сразу поймут, что я

недавно совокуплялась». Ее приятель собрал гнилой древесины с поваленного ствола и положил в вульву. С той поры женщины пахнут по-другому [Березкин 1994: № 25, 61–63 = D'Ans 1975: 133–137].

БОЛИВИЯ-ГУАПОРЕ: *гуарасу*. Люди видят, как совокупаются попугаи. Янерамай приносит им мужские и женские органы, но во время праздника на них долго не обращают внимания. Гениталии подгнили и теперь имеют специфический запах [Riester 1977: № 13, 249].

ЮЖНАЯ АМАЗОНИЯ: *камаюра*. Две жены охотника становятся любовницами *Каймана*. Их муж его убивает. Из сожженного трупа *Каймана* вырастает дерево *пеки* (*Caryocar butyrosom*) – на его четырех ветвях плоды четырех цветов: на северной – синего, на востоке – белого, на юге – зеленого, на западе – желтого. *Муренаяту* касается плодом пеки вагин женщин. С тех пор пеки ароматны, а вагины приобретают запах, который был у плодов [Agostinho 1974: № 7, 186–189]. *Камаюра*. *Кват* (Солнце) и *Яу* (Месяц) приходят к женщинам, касаются их гениталий плодом *пеки*: с тех пор пеки ароматны, а вагины приобретают запах, который был у плодов [Münzel 1973: 162–169]. *Калалало*. *Игванеги* (птица *тинаму*) убивает *Каймана*, ставшего любовником его жен. Из трупа вырастает дерево *пеки*. Младшая из жен вводит соломинку себе в вагину, затем в плод *пеки*, поэтому у спелых *пеки* характерный запах [Basso 1987: 185–188].

ЧАКО: *нивалкэ*. Бог *Фицакаджич* посылает братьев за женщинами, которые живут в лесу. Втирая им во влагалище кактус, он добивается того, что находящиеся в вагинах зубы выпадают. После этого он разрешает совокупляться с ними. На следующее утро *Фицакаджич* замечает сильный и стойкий запах неподалеку от места, где расположились женщины. Он смазывает всех четырех женщин соком ворсянки. Наутро *Фицакаджич* принюхался и почти ничего не почувствовал. «Вот так лучше! – довольно подумал он. – Теперь никто не сможет узнать, совокуплялись мужчина и женщина только что или нет» [Березкин 1994: № 41, 85–86 = Wilbert, Simoneau 1987: № 45, 121–127].

67

Литература и источники

- Березкин 1994 – Мифы индейцев Южной Америки. Книга для взрослых / Сост. и пер., предисл. Ю.Е. Березкин. СПб.: Изд-во Европейского Дома, 1994.
- Березкин 2001 – Березкин Ю.Е. Мост через океан. Заселение Нового Света и мифология индейцев и эскимосов Америки. N.Y., 2001.
- Березкин 2002 – Березкин Ю.Е. Мифология аборигенов Америки: результаты статистической обработки ареального распределения мотивов // История и семиотика индейских культур Америки. М., 2002. С. 277–346.

- Березкин – *Березкин Ю.Е.* Мифология аборигенов Америки и Сибири. Тематическая классификация и распределение по ареалам. Аналитический каталог. См. сайт www.ruthenia.ru/folklore – без даты.
- Agostinho 1974 – *Agostinho P.* Kwarí. Mito y ritual no alto xingu. Editora Pedagógica e Universitária Ltda. Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- Amodio 1989 – *Amodio E.* La mitología sincrética makuxi. Textos, análisis y perspectivas // Las Religiones Amerindas 500 Años Después: (Simposio del 46o Congreso Internacional de Americanistas, 4–8 de julio de 1988, Amsterdam). Quito, 1989. P. 91–136.
- Basso 1987 – *Basso E.B.* In favor of deceit: A study of tricksters in an Amazonian Society. Tucson: The University of Arizona Press, 1987.
- Becker-Donner 1976 – *Becker-Donne E.* Notizen über einige Stämme an den rechten Zuflüssen des Rio Guaporé // Archiv für Völkerkunde 10: 275–343, 1956.
- Chaves 1958 – *Chaves M.* Mítica de los siona del Alto Putumayo // Miscalanea Paul Rivet Octogenario Dicata II. Universidad Nacional Autónoma de México, 1958. P. 121–151.
- Colby, Colby 1981 – *Colby B.N., Colby L.M.* The daykeeper: the life and discourse of an Ixil diviner. Cambridge, 1981.
- D'Ans 1975 – *D'Ans A.-M.* La verdadera biblia de los cashinahua: mitos, leyendas y tradiciones de la Selva Peruana. Lima, 1975.
- Elmberg 1968 – *Elmberg J.-E.* Balance and circulation. Aspects of tradition and change among the Mejprat of Irian Barat. Stockholm: The Ethnographic Museum. 1968.
- Kumu, Kenhíri 1980 – *Kumu U.P., Kenhíri T.* A mitología heroica dos indios desãna. São Paulo, 1980.
- Münzel 1973 – *Münzel M.* Erzählungen der Kamayura. Alto Xingú – Brasilien. Wiesbaden, 1973.
- Peñalosa 1996 – *Peñalosa F.* The Mayan folktale. An introduction. Rancho Palos Verdes: Yax Te' Press, 1996.
- Riester 1977 – *Riester J.* Los guarasug'we. Crónica de sus últimos días. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Editorial «Los Amigos del Libro», 1977.
- Shaw 1971 – *Shaw M. (ed.).* According to our ancestors: Folkloric texts from Guatemala and Honduras. Norman, 1971.
- Thompson 1930 – *Thompson J.E.* Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Publication 274. Vol. 17(2). Chicago, 1930. P. 27–213.
- Van Akkeren 2000 – *Van Akkeren R.* Place of the lord's daughter. Rab'inal, its history, its dance-drama. Leiden, 2000.
- Wilbert 1987 – *Wilbert J., Simoneau K.* Folk literature of the Nivaklé Indians. UCLA Latin American Studies. Vol. 66. Los Angeles, 1987.
- Wilbert 1990 – *Wilbert J., Simoneau K.* Folk literature of the Yanomami Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California. (UCLA Latin American Studies. Vol. 73). 1990.

А.В. Козьмин

Москва

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЭПОСА В СТАРОМ СВЕТЕ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ТРАДИЦИЙ*

Типология устных традиций (если использовать это несколько громоздкое выражение), разработанная школой Е.М. Мелетинского, – одно из достижений отечественной фольклористики. Резюмируя основные положения этого подхода, можно сказать следующее: фольклорные жанры и формы представляют собой систему, особенности которой соответствуют социальным и культурным особенностям обществ–носителей фольклорных традиций. Классическая волшебная сказка, например, не может бытовать в обществах типа бушменов или андаманцев, там она даже при заимствовании неизбежно превращается в мифологическое повествование. То же самое можно утверждать и в отношении других фольклорных жанров.

Данное исследование посвящено социальным условиям, которые допускают существование героического эпоса. Неоднократно указывалось (пусть не всегда эксплицитно), что героический эпос присутствует лишь у народов, находящихся на достаточно высокой ступени развития. Если пользоваться моргановско-энгельсовским языком, утверждения этого типа формулируются примерно так: героический эпос есть у народов, находящихся на стадии «военной демократии» или феодализма. Однако эти утверждения, во-первых, формулировались не очень четко и, во-вторых, базировались на представлении об однолинейной эволюции общества. Между тем в современной социально-политической антропологии было показано, что социальная эволюция может идти очень многими путями [Коротаев 2003]. Это означает, в частности, что для социальной характеристики общества недостаточно просто указать стадию, на которой оно находится. Общество может быть охарактеризовано только с применением разных шкал. В этой статье

69

* Я хотел бы поблагодарить С.Ю. Неклюдова, Ю.Е. Березкина и П.А. Гринцера за ценные замечания и комментарии.

делается попытка описать общества – носители эпоса с помощью современного кросскультурного инструментария социальной антропологии.

Итак, основной вопрос исследования формулируется так: какими социальными характеристиками должно обладать общество, чтобы быть носителем традиции героического эпоса? Под героическим эпосом понимаются фольклорные произведения большого объема, имеющие метр или метрические фрагменты, исполняемые профессиональными или полупрофессиональными сказителями. С точки зрения содержания в эпосе действует герой-человек, существенно противопоставление «мы–они» и некоторые другие особенности сюжетики, о чем подробнее см. [Неклюдов 2003, Jason 2005].

Однако здесь следует подчеркнуть один тонкий момент. Героический эпос (по крайней мере в том понимании, которое подразумевается в статье) распространен исключительно в Старом Свете. Этот макрорегион не имеет непроницаемых внутренних границ, некоторые культурные взаимодействия и контакты могут охватывать огромные территории. При этом речь может идти отнюдь не о временах европейской экспансии, а о гораздо более отдаленном прошлом. Достаточно вспомнить ислам, распространившийся от Нигерии до Филиппин, или монгольское завоевание.

Наличие таких больших коммуникативных сетей в Старом Свете приводит к тому, что при исследовании типологически схожих явлений нельзя быть полностью уверенным, что они возникли абсолютно независимо друг от друга, без заимствования. Разумеется, всегда следует помнить, что заимствование предполагает наличие у реципиента характеристик, которые делают это заимствование возможным, о чем писал еще Веселовский. Таким образом, сама по себе возможность заимствований не мешает типологическому анализу, однако она препятствует однозначным каузальным выводам. Если явление *X* отсутствует в некоторой культуре *y*, означает ли это, что характеристики культуры *y* мешают возникновению явления *X*? Или дело в том, что явление *X* просто не дошло по коммуникативной сети до культуры *y*?

Поясним, несколько забегая вперед, эти рассуждения на конкретном примере. Героический эпос в нашей выборке представлен у тех народов, для которых характерен патрилинейный счет родства (исключение составляют горцы Вьетнама, так называемые горные тямы). Можно было бы предположить, что матрилинейность каким-либо образом препятствует возникновению героического эпоса. Но дело в том, что матрилинейный счет родства представлен преимущественно у тех народов, которые не контактируют напрямую с народами – носителями эпоса. Это означает, что возможно альтернативное объяснение – матрилинейность в силу исторических причин представлена за пределами регионов, в которых героический эпос (если угодно, «идея эпоса») мог распространяться (и, возможно, заимствоваться). Эта проблема особенно обостряется в связи с проблемой эпоса в Северной и Южной Америке. Культуры, которые представлены там, крайне разнообразны, однако классический героический эпос в этой части света не зафиксирован. Скорее всего, из этого не стоит делать вывод о том, что *все* более или менее описанные культуры Северной и Южной Америки обладают некоторой характеристикой, которая препятствует возникно-

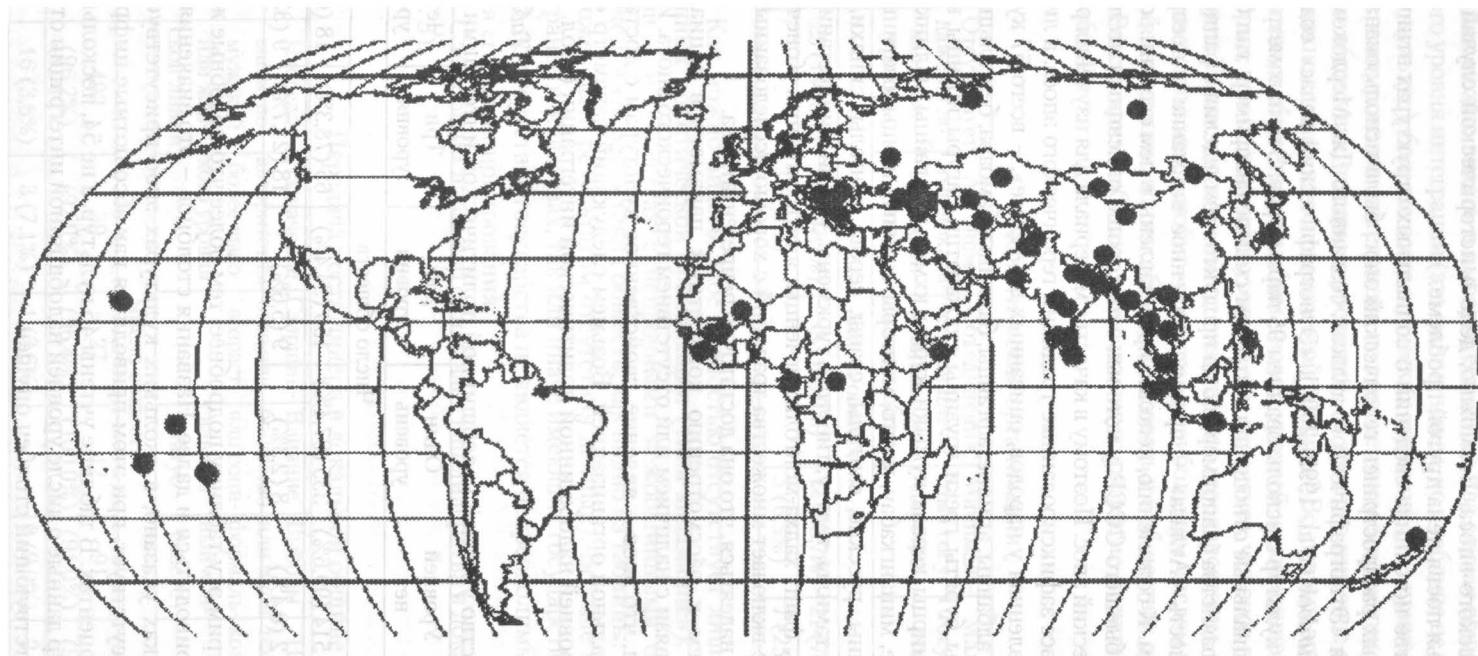


Рис. 1. Географическое распределение рассматриваемых эпических традиций

вению героического эпоса. Возможно, дело в исторической случайности. Впрочем, статья посвящена другой проблеме.

В качестве источника сведений о социальных структурах этнических групп, у которых распространен героический эпос, была использована электронная версия «Этнографического атласа», созданного Дж. Мердоком и его учениками [Murdock et al. 1999–2000]. «Этнографический атлас» содержит описания 1267 культур с использованием 95 параметров. Эти параметры описывают как социальные отношения в строгом смысле (например, тип брака), так и формы хозяйства (например, вклад продуктов земледелия в рацион).

Особенность «Атласа» – преимущественное внимание к неевропейским культурам. К сожалению, неполно представлены в нем сведения о культурах народов бывшего СССР, у которых есть хорошо описанный исследователями героический эпос. Поэтому в качестве материала для изучения рассматриваются не все зафиксированные традиции героического эпоса, а лишь их часть, представленная у народов, описанных в «Атласе», – всего 57 культур: абхазы, адыги, албанцы, армяне, афганцы, балийцы, бамбара, бенгалыцы, бирманцы, болгары, буряты, греки, грузины, гуджаратцы, дагуры, иранцы, казахи, калмыки, кашмирцы, керала, кумыки, курды, кхмеры, малайцы, малинке, мангаревцы, менде, минангкабау, монго, монголы, мыонги, ненцы, осетины, панджабцы, румыны, русские, санталы, сваны, сербы, сингалы, синдхи, сомалийцы, сонгай, тамилы, телугу, тибетцы, туркмены, узбеки, хиндустани штата Уттар-Прадеш, фанг, халха-монголы, чеченцы, якуты, японцы. Конечно же, эта выборка не включает множества традиций с хорошо исследованным эпосом, но можно надеяться, что она достаточно репрезентативна.

Перейдем к рассмотрению конкретных параметров социальной структуры в связи с наличием или отсутствием героического эпоса. Интуитивно кажется, что эпос – явление, свойственное культурам с достаточно сложной социальной организацией. Возьмем следующий параметр «Атласа» – число уровней надобщинной политической интеграции (табл. 1).

Таблица 1

Количество уровней надобщинной политической интеграции

Наличие эпоса	Уровней нет	Один уровень	Два уровня	Три уровня	Четыре уровня
	Число обществ				
отсутствует	514 (99,6%)	335 (97,4%)	153 (94,4%)	65 (78,3%)	18 (66,7%)
присутствует	2 (0,4%)	8 (2,3%)	9 (5,6%)	18 (21,7%)	9 (33,3%)

Рассмотрим эту таблицу подробнее, тем более что подобные же таблицы будут приводиться и далее. Названия столбцов – это значения параметра. В строках указано, в скольких культурах эпос присутствует, а в скольких – отсутствует, при этом приводятся как абсолютные цифры, так и данные в процентах. В таблице учтены 46 культур, а не 54, поскольку для восьми культур данные о числе уровней надобщинной политической интеграции отсутствуют и соответствующий столбец опущен.

Как можно видеть, в выборке есть лишь два случая обществ без надобщинного уровня интеграции (это фанг и ненцы, но в таблице не приводятся названия культур), больше всего эпических традиций (18) приходится на общества с тремя уровнями интеграции, но в процентном отношении наиболее «урожайны» общества с четырьмя уровнями – в трети из них эпос есть. Какие выводы можно сделать на основании этой таблицы? Во-первых, эпос способен существовать в обществах с любым числом уровней надобщинной организации. Во-вторых, чем больше этих уровней, тем вероятнее, что эпос в культуре присутствует. Таким образом, вывод оказывается вероятностным, а не жестко детерминистским: эпос «любит» общества с наибольшим числом уровней надобщинной интеграции, но способен существовать и в обществах других типов.

Рассмотрим таблицу, описывающую развитие политических структур (табл. 2).

Таблица 2

Политическая организация

Эпос	Отсутствует даже на локальном уровне	Автономные локальные общины	Объединения, выходящие за границы локальных общин	Минимальные государства	Малые государства	Государства
	Число обществ					
нет	23 (100,0%)	128 (97,7%)	9 (100,0%)	74 (93,7%)	21 (75,0%)	30 (71,4%)
есть		3 (2,3%)		5 (6,3%)	7 (25,0%)	12 (28,6%)

Как можно видеть, эпос полностью отсутствует лишь в обществах, лишенных политической организации (типа андаманцев), не зафиксирован он и в обществах с непрочными межобщинными объединениями (впрочем, в «Атласе» таких обществ, как видно из таблицы, всего 9, так что это может быть результатом отсутствия данных). Больше всего эпос распространен в обществах, так или иначе имеющих государственную организацию, но отсутствие государства не является непреодолимым препятствием для его функционирования.

Следующий параметр описывает тип лидерства в локальной общине (табл. 3).

Таблица 3

Передача поста лидера в локальной общине

Эпос	Наследование по мужской или женской линии	Назначение авторитетом более высокого уровня	Старшинство или возраст	Влияние, богатство или социальный статус	Выборы или иной формальный консенсус	Неформальный консенсус	Отсутствие поста лидера как такового
	Число обществ						
нет	492 (96,2%)	39 (92,9%)	27 (96,4%)	42 (100,0%)	91 (91,0%)	85 (97,7%)	101 (99,0%)
есть	16 (3,8%)	3 (7,1%)	1 (3,6%)		9 (9,0%)	2 (2,3%)	1 (1,0%)

Опять обнаруживается, что эпос может присутствовать в разных типах обществ. В наибольшей степени присутствие эпоса связано с наличием наследственной власти (т. е. власти, передаваемой по наследству), однако в процентном отношении больше всего эпических традиций присутствует в обществах с выборными лидерами. Показательно, что эпос относительно редок в обществах с неформальным лидерством.

Показательны данные по классовой стратификации (табл. 4).

Таблица 4

Классовая стратификация

Эпос	Отсутствует в среде сво- бодных	Различия по богатству	Наличие элиты	Дуальная стратификация	Комплексная стратификация
	Число обществ				
нет	529 (99,2%)	200 (97,1%)	37 (94,9%)	210 (92,1%)	60 (75,9%)
есть	4 (0,8%)	6 (2,9%)	2 (5,1%)	18 (7,9%)	19 24,1%()

Эпос явным образом тяготеет к обществам со сложной классовой стратификацией, но опять-таки встречается и в эгалитарных культурах, например, у санталов.

Какие выводы можно сделать на основании приведенных данных? Во-первых, эпос тяготеет к социально сложным обществам, имеющим государственные структуры, формальное лидерство, классовую стратификацию. Конечно, «Атлас» определенным образом архайзирует картину, поскольку игнорирует индустриальные общества. Однако достаточно вспомнить русские былины, которые существовали в Олонецкой губернии XIX в., чтобы понять, что эпос вполне совместим с государственной властью европейского типа и начинающейся индустриализацией, во всяком случае, до определенного момента. Еще одной иллюстрацией этого положения являются данные о размере поселений. Видно, что больше всего эпических традиций присутствует в обществах с большими городами (табл. 5).

С другой стороны, «примитивность» или «простота» обществ не являются абсолютными препятствиями для наличия эпоса.

Рассмотрим теперь некоторые хозяйственные характеристики обществ. Может казаться, что эпос характерен для скотоводов-кочевников. Проверим это (табл. 6).

Хорошо видно, что в процентном отношении число обществ, базирующихся на скотоводстве и имеющих эпос (13%), совпадает с числом земледельческих обществ – носителей эпоса (13%). Показательно, что у чистых охотников эпос отсутствует (во всяком случае, в исследуемой выборке). Столь же «размазанное» распределение получается, если рассмотреть вклад скотоводства в суммарный продукт производства (табл. 7).

Из таблицы видно, что эпос встречается как у народов, которые в значительной степени зависят от скотоводства, так и у народов, у которых

Таблица 5

Размер поселений (число жителей)

Эпос	Менее 50	50–99	100–199	200–399	400–1000	1000–5000 (города отсутствуют)	Города, число жителей 5000–50 000	Города число жи- телей 50 000 или больше
	Число обществ							
нет	115 (97,5%)	104 (97,2%)	104 (100,0%)	80 (96,4%)	59 (98,3%)	15 (93,8%)	33 (91,7%)	42 (67,7%)
да	3 (2,5%)	3 (2,8%)		3 (3,6%)	1 (1,7%)	1 (6,3%)	3 (8,3%)	20 (32,3%)

Таблица 6

Основная жизнеобеспечивающая деятельность

Эпос	Собиратель- ство	Рыболовство	Охота	Скотоводство	Экстенсивное земледелие	Интенсивное земледелие	Два или более источника	Земледелие, тип неизвестен
	Число обществ							
нет	103 (100,0%)	116 (100%)	75 (100,0%)	67 (87,0%)	472 (99,4%)	234 (86,7%)	62 (96,9%)	82 (95,3%)
есть				10 (13,0%)	3 (0,6%)	36 (13,3%)	2 (3,1%)	4 (4,7%)

Таблица 7

Вклад скотоводства в экономику

Эпос	0–5% За- висимость	6–15% За- висимость	16–25% За- висимость	26–35% За- висимость	36–45% За- висимость	46–55% За- висимость	56–65% За- висимость	66–75% За- висимость	76–85% За- висимость	86–100% За- висимость
	Число обществ									
нет	428 (100%)	328 (97,9%)	214 (94,7%)	119 (86,9%)	46 (83,6%)	30 (90,9%)	12 (92,3%)	10 (83,3%)	13 (86,7%)	11 (91,7%)
есть		7 (2,1%)	12 (5,3%)	18 (13,1%)	9 (16,4%)	3 (9,1%)	1 (7,7%)	2 (16,7%)	2 (13,3%)	1 (8,3%)

скотоводство играет не слишком значительную роль в экономике. Разумеется, в этой работе рассмотрены далеко не все стороны проблемы, например, никак не тестировалась зависимость между наличием героического эпоса и формами родства и семьи.

Вероятно, наиболее важным является отсутствие жестких ограничений, которые накладывает социальная структура на эпос. Несмотря на то что эпос явно тяготеет к сложным обществам, у чистых охотников-собирателей он не представлен, однако встречается и в достаточно «простых», эгалитарных культурах. Фольклорная традиция не является лишь надстройкой, выражаясь марксистским языком, над социальной структурой, она в значительной степени независима от устройства общества.

Еще один важный вывод, подтверждаемый количественно, — эпос тяготеет скорее к сложным в социальном плане обществам, с развитой иерархичностью и лидерством. Это может объясняться его «престижностью». Эпическое произведение, исполняемое при дворе владельца, эквивалентно произведению искусства или величественной постройке.

Еще один аспект исследования небезразличен для исторических реконструкций, например для решения проблемы индоевропейского поэтического языка. Многие реконструированные формулы тематически тяготеют к «славе героев». Означает ли это, что у индоевропейцев был именно героический эпос? Самая известная формула индоевропейского поэтического языка — «нетленная слава» — обнаруживается при сравнении «Ригведы» и «Илиады». Между тем «Ригведа» в отличие от гомеровского текста не относится к героическому эпосу в строгом смысле. Какой же фольклорный жанр-источник следует реконструировать? Тут можно предложить гипотетический путь решения проблемы. Стоит надеяться, что с течением времени все же удастся надежно реконструировать индоевропейскую прародину и привязать ее к определенной археологической культуре. В этом случае станет возможным, связав археологические данные с языковыми, реконструировать и социальное устройство индоевропейцев. Совмещение этих данных с типологией социальных и экономических структур, как это было сделано выше, позволит определить вероятность того, что у индоевропейцев был героический эпос. Если речь идет, например, об экстенсивном земледелии как основной форме хозяйства, то 13% таких обществ в нашей выборке имеют эпос.

Подобные же попытки типологической проверки утверждений о системе фольклорных жанров возможны и для иных традиций.

Литература

- Коротаев 2003 – *Коротаев А.В.* Социальная эволюция: факторы, зависимости, тенденции. М., 2003.
- Неклюдов 2003 – *Неклюдов С.Ю.* Типология и история в памятниках героического эпоса // The Armenian Epic «Daredevils of Sassoun» and the World Epic Heritage. 4–6 November, 2003 / Tsakhkadzor. Yerevan: National Academy of Sciences of Armenia, 2003. P. 17–24.
- Jason 2005 – *Jason H.* Oral Martial Epic: Models and Categories for Epic Poetry. Vol. I: Epic narrative segments (ENS) – Model for the Epic Battle; vol. II: Index of Epic Content Types (ECT); vol. III: Analysis: A. Sample Texts; B. Corpus of Works; C. Previous Indices. Manuscript.
- Murdock et al. 1999–2000 – *Murdock G.P., Textor R.B., Barry III H., White D.R., Divale W.T.* Ethnographic Atlas // World Cultures 10 (1), 11 (2). 1999–2000. Third electronic version.

МОЛОКО, АЛКОГОЛЬ, ГРИБЫ, А ТАКЖЕ ГЕНЫ И НАРОДЫ

Noin sanoi minun emoni,
noin sanon minä itseki:
minne viipyi lehmän vilja,
kunne maitoni katosi?
Onko viety vierahalle,
kytketty kylän pihoille <...>
Maito koissa tarvitaan,
ajan kaiken kaivatahan:
koissa vuottavi emäntä
katajainen rainta käessä.

Так говорила моя мать,
так и я сама скажу:
куда девается дар коров,
куда утекает мое молоко?
Унесено ли оно к чужим,
ушло ли на дворы в деревне <...>
Молоко в доме нужно,
в постоянное употребление,
дома ждет хозяйка
с подойником в руках.

32-я руна Калевалы

78

В фольклорных текстах всех народов говорится о еде. Традиционное питание народа напрямую зависит от его образа жизни и природных условий, а также от его генетических особенностей. Следовательно, хотя это звучит парадоксально, некоторые темы фольклора зависят от генов. Не напрямую, не потому, что гены их «кодируют», а потому, что с генетическими особенностями связано то, что люди едят, и то, чего они есть не могут. О некоторых примерах связи генов и традиционного питания пойдет речь в этой статье.

Климат, гены и молоко

Различия в потреблении молока в разных странах и регионах значительны – 980 г в день на человека в Финляндии, 120 г – в ОАР, 17 г – на Тайване (по данным 1977 г.) [Козлов 1996].

Для нормального усвоения молока нужен фермент лактаза, который расщепляет молочный сахар. Лактаза вырабатывается в кишечнике детей от рождения до окончания грудного вскармливания (до 3–5 лет), а позже уровень синтеза ее постепенно снижается, и годам к 20–25 фермент полностью исчезает. Без лактазы даже стакан молока может привести к расстройству пищеварения. Однако у некоторых людей «детская» способность синтезировать лактазу (а следовательно – без вреда для здоровья пить цельное молоко) сохраняется и во взрослом состоянии.

При исследовании этой способности были выдвинуты различные предположения о том, почему для некоторых народов характерно отсутствие лактазы у взрослых. Нормой считался «европейский стандарт» – высокая активность лактазы и способность пить молоко. Снижение активности фермента рассматривалось как следствие болезни либо как угнетение активности фермента из-за каких-либо особенностей национальной кухни [см. обзор и ссылки: *Козлов* 1996; 2002]. Следующим этапом было представление о том, что лактаза активируется при постоянном употреблении молока, однако и эта гипотеза оказалась неверной. Следующим шагом была гипотеза о том, что сохранение активности лактазы у взрослых сформировалось под действием естественного отбора в тех группах, в которых молоко было доступно не только детям. Эта гипотеза была выдвинута в 1970-х годах [*McCracken* 1971] и к настоящему времени принята в тех или иных вариантах большинством исследователей.

На протяжении миллионов лет эволюции млекопитающие получали молоко только в период вскармливания, поэтому синтез лактазы по его окончании был абсолютно бесполезен. Однако после появления молочного скотоводства молоко стало доступно и взрослым. В этой ситуации способность использовать такой ценный пищевой ресурс, как молоко, является адаптивной. Вот люди и приобрели ее за счет мутации¹. Эта мутация препятствует выключению синтеза лактазы. Судя по генетическим данным, мутация возникла лишь однажды², а затем, поддержанная отбором, распространилась в тех группах, в которых молоко было доступно.

Предполагается, что там, где солнце светит не слишком щедро и из-за недостатка ультрафиолета с высокой вероятностью возникает рахит³,

¹ Мутация – изменение гена, которое может привести к изменению свойств организма.

² Во всяком случае, до сих пор была найдена только одна такая мутация [*Enattah et al.* 2002]. Видимо, у европейцев это единственная мутация, обеспечивающая синтез лактазы у взрослых. Возможно, другие мутации существуют у африканских народов [*Mulcare et al.* 2004], однако они пока не выявлены.

³ Причинные связи следующие: ультрафиолетовое излучение способствует выработке витамина Д. Витамин Д необходим для усвоения кальция. Дефицит кальция ведет к рахиту у детей. Рахит снижает жизнеспособность ребенка, а у женщин, перенесших в детстве рахит, чаще наблюдаются осложнения при беременности и родах.

молочное хозяйство получило наибольшее развитие [Beja Perira et al. 2003] – ведь именно цельное молоко является важным источником кальция. И именно здесь полезная мутация стала частой, почти каждый человек является ее носителем. Чаще всего она встречается у датчан, голландцев, шведов – более 90%. У русских от трети (в северных краях) до половины (на юге России) взрослых молоко не переносят. В Китае в отличие от шведов и датчан более 90% населения молоко не переносят. С этим связан казус, случившийся во время Второй мировой войны. Гуманитарная помощь, поступившая в Китай из Америки, содержала стандартный «американский» набор продуктов, в том числе сухое молоко. Что делать с молоком, китайцы просто не представляли – молоко не считается подходящей едой для взрослых. Представление, что то, что типично для европейцев, есть по умолчанию норма и для любых других народов, сыграло злую шутку с программой помощи беднейшим семьям, предложенной президентом Чили Сальватором Альенде в 1970 г. Эта программа включала лозунг «Каждому ребенку – стакан молока в день». Альенде, врач-педиатр по образованию, не знал, что у индейцев способность к выработке лактазы практически отсутствует⁴ у взрослых и у детей исчезает довольно рано. Из-за молока индейцы неприязненно отнеслись ко всей программе, так как дети болели от полученной «помощи». Не знали о том, что дети (и взрослые, конечно) у коренных народов Сибири также не переносят молоко, и в Советском Союзе. Дети, привозимые в интернат, получали «здоровую» пищу, включавшую молоко, от чего болели. Лечение проводилось от кишечных инфекций вместо необходимого изменения диеты [Козлов 1996].

Однако вернемся от социальных проблем к вопросам эволюции. На примере способности к расщеплению молочного сахара можно проследить все аспекты взаимодействия генов, культурных традиций и природной среды. Распространение мутации, приводящей к синтезу лактазы у взрослых, в тех группах, в которых сильны были традиции молочного животноводства, – это пример генетической адаптации к особенностям хозяйственно-культурной деятельности. То, что частота мутации на севере Европы в 2–3 раза выше, чем на юге, – свидетельство адаптации к климату (интенсивности ультрафиолетового излучения). Народы юга (испанцы, итальянцы, народы Кавказа) цельное молоко употребляют, но в незначительных количествах. У них преобладают сыры и другие кисломолочные продукты, в которых содержание молочного сахара на порядок ниже, чем в молоке, – он расщепляется кисломолочными бактериями при закваске. Возможно, развитие сыроварения можно рассматривать и как приспособление к климату (в тепле молоко не хранится), и как приспособление хозяйственно-культурных традиций к генетическим особенностям народа. Распространение молочного животноводства соответствует распространенности «лак-

⁴ Неспособность индейцев к синтезу лактазы неувидительна – мутация распространилась на территории Евразии после возникновения животноводства, а к этому времени предки индейцев Евразию уже покинули.

тазной» мутации. У многих азиатских народов скот разводят преимущественно ради мяса – лактаза взрослым здесь не нужна, и данная мутация практически отсутствует. У русских частота непереносимости молока составляет от 30% в северных регионах до 40–50% в южных регионах России [Боринская 2006].

Умер от голода, питаясь кроликами⁵

Эскимосы при традиционном питании обычно потребляют до 2 кг мяса в день. Переварить такое количество мяса можно лишь при сочетании специфических культурных (кулинарных) традиций, микрофлоры определенного типа и наследственных физиологических особенностей пищеварения [Козлов 2002]. У морских зверобоев отмечен самый высокий уровень потребления жиров. Для взрослого мужчины у эскимосов и береговых чукчей норма потребления жиров составляла при традиционной диете около 100 г животных жиров и дополнительно еще 60 г сала морских животных [Крупник 1989], что обеспечивало 35–50% потребности в энергии. У нганасан среднесуточное потребление жиров составляло 146 г, а у таежных охотников эвенков – 65 г (до 20% общего поступления калорий) [см. обзор и ссылки: Козлов 2002]. В традиции северных народов «вкусный» значит не «сладкий», как для европейцев, а «жирный». Столь высокий уровень потребления жиров необходим для того, чтобы обеспечить энергетические потребности субарктических народов. Именно индейцы Субарктики утверждают, что можно умереть от голода, если питаться только кроликами. В умеренном климате, где энергозатраты не столь велики, липидный тип обмена веществ используется как резервный. Но в высоких широтах он работает постоянно, в параллель с углеводным [Козлов 2002]. Приспособление к высокому уровню потребления жиров связано с генетическими адаптациями. Ориентированный на липиды организм северных аборигенов не приспособлен к «европейским нормам» углеводов, из-за чего при переходе на европеизированное питание высок риск развития диабета. Еще одна важная особенность «липидной» диеты: при всасывании в кровь пищевых жиров образуется большое количество веществ, которые снижают продукцию стероидов в надпочечниках. В результате в крови понижается содержание «гормонов стресса» – кортикостероидов. Таким образом, белково-липидный рацион обладает антистрессовым эффектом [Панин 1987]. Снижение количества жиров в рационе ведет к увеличению концентрации кортикостероидов и соответственно – повышению уровня тревожности. По мнению антрополога А.И. Козлова, отказ от традиционной для северян белково-липидной диеты может способствовать повышению тяги к алкоголю.

⁵ Поговорка индейцев Субарктики (http://college.hmco.com/history/readers-comp/naind/html/na_037600_subarcticttri.htm).

В 1970-х годах у жителей стран Юго-Восточной Азии была обнаружена атипичная (т. е. необычная для европейцев) форма одного из ферментов печени, участвующего в метаболизме этилового спирта [Stamatoyannopoulos et al. 1975]. Более поздние исследования показали, что японцы и китайцы отличаются рядом физиологических особенностей, препятствующих потреблению больших количеств этанола. Даже небольшие дозы алкоголя вызывают у них головокружение, учащение сердцебиения, потоотделение, тошноту, ускорение тока крови в сосудах и покраснение кожи лица (наиболее характерное проявление, по которому весь симптомокомплекс и получил название флэш-реакции⁷). Как было установлено позже, эти проявления связаны с врожденными особенностями метаболизма восточных монголоидов – наличием двух мутаций, влияющих на скорость ферментов, метаболизирующих алкоголь [Goedde et al. 1992]. Алкоголь окисляется в печени в два этапа. На первом этапе этанол превращается в токсичный ацетальдегид. На втором этапе альдегид окисляется с образованием безвредных продуктов, которые выводятся из организма. Скорость работы ферментов первого⁸ и второго⁹ этапов задается генетически. Для аборигенов Восточной Азии характерно сочетание «быстрых» ферментов первого этапа с «медленными» ферментами второго этапа. В результате при приеме спиртного этанол быстро перерабатывается в альдегид (первый этап), а его дальнейшее удаление (второй этап) происходит медленно. «Китайско-японский» вариант окисления алкоголя приводит к тому, что концентрация альдегида в крови в 30 раз выше, чем в «европейской» версии¹⁰. Около 70–80% населения Китая и Японии являются носителями одной или двух упомянутых мутаций. Соответственно, около трети китайцев могут употреблять алкоголь в «европейских» дозах.

Обе мутации встречаются также и у народов Вьетнама, Камбоджи и других стран Юго-Восточной Азии [Goedde et al. 1992]. Одна из мутаций, без своей напарницы обладающая более слабым «антиалкогольным» эффектом, распространена также и на Ближнем Востоке [Oiser et al. 2002], с небольшой частотой (3–8%) встречаясь у русских [Боринская и др. 2005]. Носители этой мутации несколько реже становятся алкоголиками, а те, ко-

⁶ Продукт совместного творчества народов Евразии.

⁷ Прилив, приток крови; краска, румянец (*мед.*); *также*: прилив (о чувствах), упоение, безудержная радость.

⁸ Фермент, окисляющий этанол, называется алкогольдегидрогеназа.

⁹ Альдегиддегидрогеназа – после небольшой тренировки название этого фермента тоже можно произнести.

¹⁰ Лечение алкоголизма с помощью известных препаратов «эспераль» или «торпедо» основано как раз на подавлении активности альдегиддегидрогеназы, после чего «леченный» соотечественник на некоторое время приобретает «китайский» тип реакции на алкоголь.

торые все же становятся, подрывают свое здоровье более низкими дозами спиртного, чем те алкоголики, у которых мутации нет [см. более подробное описание и ссылки: *Боринская и др.* 2005].

В 1970-х годах, когда эти мутации только были открыты, предполагали, что они являются исходным типом, а устойчивость к алкоголю возникла позже из-за того, что в теплых краях люди ели забродившие фрукты. Однако, как было показано генетиками, исходным признаком является как раз устойчивость к алкоголю, а чувствительность к нему, обусловленная двумя мутациями, сформировалась в результате действия отбора на устойчивость к неизвестному пока фактору среды¹¹. Еще одно ошибочное предположение было сделано после открытия мутаций. Так как чувствительность к алкоголю была выявлена у китайцев и японцев, в отсутствие данных по другим популяциям она получила статус «маркера монголоидности». Страдающие от алкоголизма чукчи являются монголоидами, следовательно, они также должны быть носителями этих мутаций. Если у китайцев и евреев наличие мутаций приводит к снижению количества потребляемого алкоголя, то у чукчей, несмотря на то, что и флэш-реакция у них протекает иным образом¹², эти мутации почему-то должны были объяснять широкое распространение алкоголизма¹³.

Даже появление публикаций о том, что частота встречаемости мутаций у чукчей составляет 2–3%, т. е. такая же, как у русских [*Воевода др.* 1994; *Боринская и др.* 2005], пока не изменило этих представлений. У других народов России распространенность мутантной алкогольдегидрогеназы составляет 10–16% у якутов, 10% – у народов Волго-Уральского региона, 30% – у алтайцев и бурят [*Waldram et al.* 1995]. Влияние этих мутаций на потребление алкоголя в России пока не исследовано.

¹¹ Таким фактором могла быть одна из протозойных или гельминтных инфекций, распространенных в тропической и субтропической зоне, такая как малярия, слоновья болезнь, шистосоматоз и др.

¹² Флэш-реакцию отмечают у себя 10,3–13% мужчин и 26% женщин, но, в отличие от китайцев, при проявлении реакции они не теряют способности пить дальше [*Avksentyuk et al.*, 1995]).

¹³ Примером набора противоречий при изложении связи между алкоголизмом и распространенностью мутаций могут являться работы Б.М. Киршенгольца и др. (2000) о якутах и серия статей (2001–2003) хорошего врача, но мало знакомого с генетикой, П.П. Огурцова о русских. В последнем случае, во-первых, была ошибочно установлена частота мутантной алкогольдегидрогеназы у русских как 41%, а во-вторых, был сделан странный и противоречащий собственным данным авторов вывод о том, что именно этот ген заставляет русских пить. Это утверждение, растиражированное журналистами, позволяет свалить российский алкоголизм с большой головы социальных проблем на ни в чем не повинную генетику, от которой, как от судьбы, не уйдешь. На самом деле генетически детерминированные особенности метаболизма алкоголя русских пить не заставляют, а позволяют.

В исследовании алкоголизма необходимо учитывать культурные особенности алкогольных традиций. Известно, например, что в европейских обществах потребление алкоголя часто скрывается или преуменьшается, тогда как в некоторых группах американских индейцев респонденты, напротив, склонны завышать количество потребляемого алкоголя, поддерживая сложившийся стереотип «индейца под хмельком» [Lemert 1991]. Распространенность пьянства и алкоголизма среди женщин в популяциях коренных жителей Субарктики и Арктики практически так же велика, как и среди мужчин. Это характерно не только для нашей страны: очень высок процент больных алкоголизмом женщин и в популяциях аборигенов Канады [Waldram et al. 1995]. По-видимому, это связано со специфическими гендерными установками в этих группах, употребление алкоголя не считается здесь столь зазорным для женщины, как в европейских обществах.

Приведенные примеры не исчерпывают списка генетических особенностей, связанных с адаптацией к традиционному питанию. Так, у народов Европы встречается целиакия – непереносимость белка глютена, содержащегося в зернах ржи, пшеницы и других злаков. Она вызывает при потреблении в пищу злаков множественные нарушения развития и умственную отсталость. Заболевание на порядок чаще встречается в Ирландии, чем в странах континентальной Европы, предположительно, потому, что в ней пшеница и другие злаки традиционно играли меньшую роль в питании [Cronin, Shanahan 2001].

Как уже упоминалось, не только гены «приспосабливаются» к культурным традициям, но и традициям приходится подстраиваться под гены. Для представителей некоторых популяций Севера экспериментально показано отсутствие фермента трегалазы, расщепляющей углеводы грибов. Видимо, вследствие этого в этих местах грибы считаются пищей оленей, не пригодной для человека [Козлов 2002].

Очевидно, что пищевые традиции народа и генетические факторы взаимодействуют. Употребление той или иной пищи становится возможным лишь при наличии определенных генетических предпосылок, а диета, впоследствии ставшая традиционной, действует как фактор отбора, влияя на распространение в популяции наиболее адаптивных при таком питании вариантов генов. Автор выражает надежду, что поиск отражения этих процессов в фольклоре – дело недалекого будущего.

Литература

- Козлов 1996 – Козлов А.И. Гиполактазия: распространенность, диагностика, врачебная тактика. М.: АрктАн-с, 1996.
- Козлов 2002 – Козлов А.И. Экология питания. М.: МНЭПУ, 2002.
- McCracken 1971 – McCracken R. Lactase Deficiency: An Example of Dietary Evolution. L., 1971.

- Enattah et al. 2002 – *Enattah N.S., Sahi T., Savilahti E., Terwilliger J.D., Peltonen L., Jarvela I.* Identification of a Variant Associated with Adult-type hypolactasia // *Nature Genetics*. 2002. [v.] 30, № 2. P. 233–237.
- Mulcare et al. 2004 – *Mulcare C.A., Weale M.E., Jones A.L., Connell B., Zeitlyn D., Tarekegn A., Swallow D.M., Bradman N., Thomas M.G.* The T-Allele of a Single-Nucleotide Polymorphism 13.9 kb Upstream of Lactase Gene (LAC) (C513.9 kbT) Does Not Predict or Cause the Lactase-Persistence Phenotype in Africans // *American Journal of Human Genetics*. 2004. № 74. P. 1102–1110.
- Beja-Pereira et al., 2003 – *Beja-Pereira A., Luikart G., England P.R., Bradley D.G., Jann O.C., Bertorelle G., Chamberlain A.T., Nunes T.P., Metodiev S., Ferrand N., Erhardt G.* Gene-culture Coevolution between Cattle Milk Protein Genes and Human Lactase Genes // *Nature Genetics*. 2003. № 35(4). P. 311–313.
- Боринская 2006 – *Боринская С.А.* Молекулярная диагностика и распространенность первичной гиполактазии в популяциях России и сопредельных стран // *Боринская С.А., Ребриков Д.В., Нефёдова В.В., Кофиади И.А., Соколова М.В., Колчина Е.В., Куликова Е.А., Чернышов В.Н., Куцев С.И., Полоников А.В., Иванов В.П., Козлов А.И., Янковский Н.К.* Молекулярная биология. 2006.
- Крупник 1989 – *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. М.: Наука, 1989.
- Панин 1987 – *Панин Л.Е.* Рациональное питание на Севере – основа первичной профилактики // *Проблемы современного социального развития народностей Севера*. Новосибирск, 1987.
- Stamatoyannopoulos et al. 1975 – *Stamatoyannopoulos G., Chen S.H., Fukui M.* Liver Alcohol Dehydrogenase in Japanese: High Population Frequency of Atypical Form and its Possible Role in Alcohol Sensitivity // *American Journal of Human Genetics*. 1975. № 27(6). P. 789–796.
- Goedde et al. 1992 – Distribution of ADH2 and ALDH2 Genotypes in Different Populations / *Goedde H.W., Agarwal D.P., Fritze G., Meier-Tackmann D., Singh S., Beckmann G., Bhatia K., Chen L.Z., Fang B., Lisker R., Paik Y.K., Rothhammer F., Saha N., Segal B., Srivastava L.M., Czeizel* // *Human Genetics*. 1992. № 88. P. 44–346.
- Osier et al. 2002 – *Osier M.V., Pakstis A.J., Soodyall H., Comas D., Goldman D., Odunsi A., Okonofua F., Parnas J., Schulz L.O., Bertranpetit J., Bonne-Tamir B., Lu R.B., Kidd J.R., Kidd K.K.* A Global Perspective on Genetic Variation at the ADH Genes Reveals Unusual Patterns of Linkage Disequilibrium and Diversity // *American Journal of Human Genetics*. 2002. № 71. P. 84–99.
- Боринская и др. 2005 – Полиморфизм гена алкогольдегидрогеназы ADH1B в восточнославянских и ираноязычных популяции / *Боринская С.А., Гасемиан-родсари Ф., Кальина Н.Р., Соколова М.В., Янковский Н.К.* // *Генетика*. 2005. Т. 41. № 11. С. 1563–1566.
- Avksentyuk et al., 1995 – Alcohol Consumption and Frushing Response in Natives of Chukotka, Siberia / *Avksentyuk A.V., Kurilovich S.A., Duffy L.K., Segal B., Voevoda M.I., Nikitin Y.P.* // *J. Stud. Alcohol*. 1995. Mar. № 56(2). P. 194–201.
- Кершенгольц и др. 2000 – *Кершенгольц Б.М., Колосова О.Н., Кривогорницыни Е.А.* Физиолого-биохимические механизмы формирования этногенетических и экологических особенностей алкогольных патологий в условиях севера и их

- влияния на общую заболеваемость // Вестник РУДН. 2000. № 2. С. 106–115. Серия Медицина.
- Огурцов 2001–2002 – Alcohol Dehydrogenase ADH2-1 and ADH2-2 Allelic isoforms in the Russian Population Correlate with Type of Alcoholic Disease / Ogurtsov P.P., Garmash I.V., Miandina G.I., Guschin A.E., Itkes A.V., Moiseev V.S. // *Addict Biol.* 2001. V. 6. P. 377–383.
- Огурцов П.П. Вредные последствия потребления алкоголя в России: роль генетического полиморфизма АДГ2 // *Алкогольная политика России и Норвегии.* М.: Радуга, 2002. С. 50–57.
- Воевода и др. 1994 – *Воевода М.И., Авксентюк А.В., Иванова А.В. и др.* Молекулярно-генетические исследования в популяции коренных жителей Чукотки: Анализ полиморфизма мтДНК и генов алкоголь-метаболизирующих ферментов // *Сибирский экологический журнал.* 1994. Т. 2. С. 149–162.
- Han et al. 2005; Боринская и др., неопубликованные данные – Considerable Haplotype Diversity within the 23kb Encompassing the ADH7 gene / Han Y., Oota H., Osier M.V., Pakstis A.J., Speed W.C., Odunsi A., Okonofua F., Kajuna S.L., Karoma N.J., Kungulilo S., Grigorenko E., Zhukova O.V., Bonne-Tamir B., Lu R.B., Parnas J., Schulz L.O., Kidd J.H., Kidd K.K. // *Alcohol Clin Exp Res.* 2005. № 29(12). P. 2091–2100.
- Lemert 1991 – *Lemert E.M.* Alcohol, Values, and Social Control // Pittman D.J. and White H.R., eds. *Society, Culture, and Drinking Patterns Reexamined.* Rutgers Center of Alcohol Studies. New Brunswick; NJ, 1991. P. 697.
- Walbram et al. 1995 – *Walbram J.B., Herring D.A., Young T.K.* Aboriginal Health in Canada: Historical, Cultural and Epidemiological Perspectives. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1995.
- Cronin, Shanahan 2001 – *Cronin C.C., Shanahan F.* Why is Celiac Disease so Common in Ireland? // *Perspect. Biol. Med.* Summer. № 44(3). P. 342–352.

Блок II

Сценарий
нарратива —
сценарий
повседневности

А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский

Москва

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО РУКОВОДИТЕЛЯ: ЗА ЧТО ПРИБЛИЖЕННЫЕ ЛЮБИЛИ СВОЕГО КНЯЗЯ В ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ

Устные источники в составе летописного текста, их переработка и переосмысление в процессе создания письменного памятника давно привлекают внимание исследователей. Мы хотели бы рассмотреть четыре рассказа о князьях Рюриковичах, три из которых описывают события X в. – эпоху, предшествующую христианизации или непосредственно примыкающую ко времени крещения, т. е. то время, когда последовательная письменная фиксация собственной истории на Руси, судя по всему, не существовала.

Относительно этих рассказов возможны две крайние точки зрения: согласно одной из них эти части текста являются плодом литературного творчества летописца, творчества, ориентированного на многочисленные инокультурные образцы; согласно же другой – перед нами относительно точная запись устного предания, которое, в свою очередь, с достаточной степенью точности фиксирует реальные события княжеской жизни и слова, некогда князьями произнесенные.

Очевидно, что истина лежит где-то посередине, однако столь общее утверждение никоим образом не может стать универсальным ответом на многочисленные вопросы, возникающие в связи с интересующими нас фрагментами. Как кажется, летописец то максимально приближается к фиксации устного начала, то ориентируется на создание некоторого единого литературного целого, где сходство событий прошлого и настоящего позволяет уловить и показать некую общую историческую тенденцию и дать оценку происходящему ныне. Некоторый график этой амплитуды мы попытаемся продемонстрировать на материале историй об Игоре Рюриковиче, Владимире Святом и двух Святославах – Святославе Игоревиче и Святославе Ярославиче.

Нас интересуют следующие фрагменты из жизнеописаний этих князей.

История последнего «полюдья» Игоря, сына Рюрика, начинающаяся с обращения к нему дружинников:

Ркоша дружина Игоревѣ ѡтроци Свѣндѣжи изовѣдѣлѣса суть ѡружьемъ и порты а мы нази и поиди кнаже с нами в данѣ да и ты до-будешъ и мы...¹.

Рассказ о византийском посольстве к Святославу, сыну Игоря Рюриковича:

...и сѣзва црь боларе своѣа полату и ре^ч имъ што ствѣримъ ꙗко не можемъ противу ему стати и рѣша ему боларе послѣ к нему дары искусимъ и любѣзнимъ ли естъ злату ли паво[ло]камъ и пѣсла к нему злато и паволоки и мужа мѣра рѣша ему гладаи взора и лица его и смысла его ѡнъ же вземъ дары приде къ Сѣославу [и] повѣдаша Сѣославу ꙗко придоша Гръци с поклономъ и ре^ч въведѣте ꙗ сѣмо придоша и поклонѣша^с ему [и] положиша пред нимъ злато и паволоки и ре^ч Сѣославъ кромѣ зра ѡтрокомъ своимъ схороните ѡни же придоша ко црю и созва црь болары рѣша же послании ꙗко приходомъ к нему и вдахомъ^б дары и не зрѣ на нѣ и повелѣ схоронити и ре^ч єдинъ искуси и еще послѣ ему ѡружьє ѡни же послуша[ша] его и послаша ему мечъ и ино ѡружьє и принесоша к нему ѡнъ же приимъ нача хвалити и любити и цѣлова црѣ².

Описание домашнего обихода Владимира, сына Святослава Игоревича и внука Игоря Рюриковича:

се же паки твораше люде^м своимъ по всѣ недѣла оустави на дворѣ въ гридьницѣ пиръ творити и приходити боларо^м съцьск^{ымъ} и десацьск^{ымъ} и нарочитымъ мужем при кнази и без кназа бываше мно^жство ѡ масъ ѡ скота и ѡ звѣрины баше по изобилѣю ѡ всего егда же подѣпо^вахуться начѣнахуть роптати на кназь глѣюще зло естъ наши^м головамъ да намъ ꙗсти дереваными лъжицами а не серебряными се слышавъ Володимеръ повелѣ исковати лжицѣ серебряны ꙗсти дружинѣ ре^ч сѣце ꙗко серебром и злато^м не има^м налѣсти дружины а дружиною налѣзу серебро и злато ꙗкоже дѣдъ мои и ѡцѣ мои доискаса дружиною злата и сребра бѣ бо Володимеръ любѣа дружину и с ними дума^м ѡ строи земленѣ^м и ѡ ратехъ и [о] оуставѣ земленѣ^м³.

¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 42–43; Т. 1. Стб. 54.

² Т. 1. Стб. 70–71.

³ Т. 1. Стб. 126 под 996 г.

Сюжет о Святославе Ярославиче, внуке Владимира Святого, относящийся к существенно более позднему времени и помещенный в летописи под 1075 г.:

В се же лѣто придоша сли из нѣмец къ Сѣославу Сѣославъ же, величаша показа имъ бѣѣство свое и ни же видѣвше, бесчисленное множество злато и сребро и паволоки и рѣша се ни въ чтоже кѣст се бо лежить мертво сего суть кметѣ лучше мужи бо са доищють и болше сего сице са похвали и Иезекии цѣрь Июдѣиск к Соломону цѣра Асуриска ꙗкоже вса взата быша в Вавилонъ тако и по сего смѣрти все имѣнне расыпаса разно⁴.

Отметим сразу же, что выбор именно этих летописных эпизодов был произведен по признаку наличия в них характеризующих правителя формул, унаследованных от скандинавов. В трех последних повествованиях такие формулы представлены в более или менее явном виде, в первом же фрагменте (истории Игоря Рюриковича) мы наблюдаем осколки, элементы формульного ряда. Речь идет о кратких предложениях, восхваляющих *пренебрежение правителя золотом и его щедрость к своим людям, к дружине*, в первую очередь о таких инвариантах этих формул, как *вождь щедр на угощения и на золото; князь любит дружину, а не драгоценности; предводитель войска щедро оплачивает своей дружине (золотом, драгоценным оружием), а дружина в битве оплачивает ему за щедрость*. Подобного рода панегирические микротексты на скандинавской почве фиксируются достаточно надежно уже в IX–X вв., а потому следует думать, что именно оттуда они были перенесены окружением первых князей Рюриковичей на их новую родину, на Русь⁵.

Еще в скандинавской традиции эти панегирические формулы обладали способностью разворачиваться в целое повествование, обыгрывающее и варьирующее отдельные их элементы. Такого рода рассказы бывали довольно разнообразными, но все же лежащие в их основе устойчивые предложения образовывали вполне опознаваемое сюжетное клише, без труда позволяющее соотнести подобные повествования друг с другом. Вообще говоря, нарративная модель, когда авторитетные поэтические строки (а наши формулы щедрости по своему происхождению безусловно восходят к поэзии скальдов) используются как фабулообразующий каркас более или менее пространного прозаического повествования, в высшей степени характерна для скандинавской культуры. Есть все основания полагать, что это один из главных путей формирования саговой традиции как таковой.

На Руси же, как и в Скандинавии, панегирические формульные предложения в одних случаях могут присутствовать в относительно сжатом и ла-

⁴ Там же. Стб. 198–199.

⁵ Подробнее о происхождении и бытовании этих формул в Скандинавии и на Руси см.: Литвина, Успенский 2007.

пидарном виде, тогда как в других – разрастаться до небольшого повествовательного текста. Сюжетная вариативность здесь заметно беднее, чем в культуре-доноре, собственно говоря, обсуждаемым нами набором летописных фрагментов весь сюжетный потенциал этих формул на Руси как будто бы охватывается и исчерпывается. Однако, с другой стороны, сами по себе интересующие нас летописные нарративы явно не исчерпываются развертыванием этих панегирических речений. В них есть и относительно независимые от данных формул стереотипизированные сюжетные или фабульные блоки, повторяющиеся от текста к тексту. Такие готовые «кирпичики» в некоторых случаях, по-видимому, приходят из устной традиции, но чаще порождаются за счет собственных, внутрिलетописных повествовательных средств.

Трудно не заметить присутствующих здесь схождения, попарно объединяющих наши рассказы. Что, в сущности, представляет собой текст о придворной жизни времен Владимира Святого? С одной стороны, мы обнаруживаем здесь формульное высказывание князя «сребром и златом не имамъ налѣсти дружины а дружиною налѣзу сребро и злато ꙗкоже дѣдъ мои и ѿцѣъ мои доискаса дружиною злата и сребра», целиком и полностью лежащее в русле варяго-русской традиции речений подобного рода, и описание щедрости этого князя на угощение, которое также можно считать развертыванием одного из компонентов соответствующей формулы (*вождь щедр на угощение и на дорогие дары*). Оговоримся сразу, что формульный характер этого описания отнюдь не исключает его реалистичности. Вербальный топос *щедрости* еще на скандинавской почве был теснейшим образом связан с некоторым поведенческим этикетом, обязывающим правителя к совершению определенных действий, а в иных случаях – и к произнесению совершенно определенных речей. Эти действия и речи были одним из важнейших средств, обеспечивающих право на власть как в символической, так и во вполне практической, повседневной перспективе. Теми же функциями, по-видимому, они обладали и во времена первых Рюриковичей на Руси.

Существенно, однако, что своеобразным контрапунктом в этом панегирике правителю, щедрому на угощение и на дары, оказывается реплика его людей «зло есть наши^м головамъ да намъ ꙗсти дереваными лъжицами а не сребраными», в которой князя упрекают в недостатке щедрости или, во всяком случае, стимулируют проявить щедрость большую. Каково же происхождение этой реплики?

С одной стороны, в нашем распоряжении есть достаточное количество скандинавских параллелей, где люди конунга выражают недовольство по поводу того, как отплачивает им правитель. Однако ни одна из этих параллелей не является, на наш взгляд, настолько точной и близкой, чтобы можно было определенно говорить о заимствовании от скандинавов к русским целого нарративного блока.

В то же время в самой русской летописи, в выделенной нами истории об Игоре Рюриковиче мы обнаруживаем достаточно близкое высказывание с относительно сходной сюжетной функцией. Действительно, по-

буждением к действию князя и здесь становится реплика дружинников, упрекающих его в недостатке заботы и щедрости к своим людям: «Ркоша дружина Игоревѣ штроци Свѣндлѣжи изовдѣлѣса суть ѡружьемъ и порты а мы нази и поиди кнаже с нами в данѣ да и ты добудешъ и мы».

Очевидно, что своей выразительностью эти реплики-упреки обязаны некоторой гиперболе, преувеличенности, с которой описываются требования людей князя. Понятно, что в обоих случаях речь идет о поддержании высокого статуса княжеской дружины и наделении ее некоторыми ценными и престижными атрибутами, а не об утолении голода или прикрытии наготы. Однако нельзя не заметить и того обстоятельства, что и в этой перспективе между первым и вторым эпизодом присутствует заметный смысловой сдвиг.

В первом случае требования дружины заставляют князя предпринять военную экспедицию, которая в конце концов заканчивается для него трагически. При этом само недовольство дружинников, зависть к дружине Свенельда, их желание большего обосновываются вполне серьезными причинами, подготавливаются исподволь всем ходом летописного рассказа⁶.

В истории же внука Игоря, князя Владимира Святославича, те же самые средства (упрек дружинников и элементы различных формул щедрости) летописец использует так, что вместо трагедии мы обнаруживаем невинный «домашний» фарс. Князь и так щедр ко всем, и в первую очередь к своей дружине, сверх всякой меры, недовольство дружинников объясняется только тем, что они «подъпыоухуться». Само это недовольство летописец также изображает в несколько комических тонах, поскольку дружинники требуют не золота и не более дорогого и лучшего оружия для битвы, а всего лишь лучших ложек для еды⁷. Сравнивать поведение князя им уже не с чем, никакого другого мужа, который мог бы содержать своих лю-

⁶ Ср. свидетельство предыдущих статей Новгородской первой летописи: «...И дасть же дань деревьскую Свѣнделду, и имаша по чернѣ кунѣ от дыма. И рѣша дружина Игоревѣ: «се дасть еси единому мужевѣ много». Посем скажемъ въ преключившихся лѣтахъ сихъ. <...> В лѣто 6448. В се лѣто яшася Уличи по дань Игорю, и Пересѣченъ взятъ бысть. В се же лѣто дасть дань нихъ Свѣнделду. <...> В лѣто 6450. Въдасть дань деревьскую Свѣнделду тому же». И лишь затем следует интересующий нас текст: «В лѣто 6453. В то же лѣто ркоша дружина ко Игоревѣ...» (ПСРЛ. Т. III. С. 109–110). Читателя не должны смущать относительно длительные промежутки времени между описываемыми в этих цитатах событиями. В летописи эти промежутки заполнены так называемыми пустыми годами, о которых летописец не сообщает ничего.

⁷ Нельзя не отметить, впрочем, что *щедрость на золото* и *щедрость на еду* как в древних скандинавских, так и в наследующих им русских панегирических формулах всегда были теснейшим образом связаны и едва ли не в равной степени вмнялись в обязанность конунга (см. [Литвина, Успенский 2007. С. 138–165]).

дей лучше, чем Владимир, кругом нет и в помине. Весьма показательно, что своеобразный комизм этого рассказа прекрасно улавливается составителями разных сводов и явно усиливается, нарастает от версии Новгородской первой летописи к версии «Повести временных лет» по Лаврентьевскому и Ипатьевскому спискам⁸.

Тот факт, что Владимир Святославич как бы идет на поводу у своих приближенных и, что называется, балует их, объясняется исключительно его доброй волей. В сущности, во всей летописной статье, которая отнюдь не ограничивается приведенным нами эпизодом, князь восхваляется не просто за щедрость, а за некоторую сверхщедрость. Владимир, с одной стороны, преисполнен христианскими добродетелями, а с другой стороны – неукоснительно и буквально исполняет те отнюдь не христианские нормы, которые его род унаследовал еще из Скандинавии – вкладывать драгоценности в дружину, так как дружина отплатит, добыв еще больше драгоценностей в битве. В данном случае князь наделяет свою дружину серебряными ложками не столько в силу практической необходимости, сколько ради поддержания своей родовой славы.

Таким образом, устойчивые панегирические формулы, с одной стороны, и сходные реплики дружины – с другой, формируют некие опорные точки, благодаря которым летописный текст приобретает специфические параметры связности, оказывается, в частности, не набором отдельных историй о князьях, а единой, континуальной историей Рюриковичей. Именно сходные способы описания несходных ситуаций позволяют лишний раз подчеркнуть, что Владимир Святославич настоящий внук и наследник своего деда, Игоря Рюриковича, и в то же время показывают огромную дистанцию, пройденную родом всего за два поколения.

Есть ли в летописи дальнейшее развитие этого парного сюжета? На наш взгляд, оно не только существует, но и является весьма интересным индикатором последующей эволюции, которую претерпевает на русской почве модель отношения правителя со своими дружинниками и приближенными. Нельзя не отметить, что древняя варяжская схема, согласно которой щедрость князя к своим воинам не должна ограничиваться ничем и добывание все новых и новых богатств на потребу своим людям является одной из важнейших его функций, со временем становится менее популярной в летописном тексте. В сущности, с определенного времени ей отводится роль скорее традиционного этикетного панегирика, нежели какой-то идеологической программы. К концу XI в. несколько трансформируется и самый панегирик, адресуемый князьям, отчасти изменяются требования к контрагентам – правителю и дружинникам. В нем по-прежнему присутствует тоpos, согласно которому князь не должен стяжать и копить личное

⁸ Ср. в Новгородской первой летописи: «зло есть, даваше бо намъ ясти деревянными лжицами, а не сребренными» (ПСРЛ. Т. 3. С. 167), в Лаврентьевской и в Ипатьевской: «зло есть нашии^м головамъ да намъ ясти деревянными лъжицами а не сребраными» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 126; Т. 2. Стб. 111).

имущество, собственное богатство, однако ради щедрости к дружине он не должен проявлять неумеренность в поборах. Дружина же по-прежнему должна преданно сражаться и покорять чужие земли, но при этом ей следует проявлять умеренность в своих требованиях отплаты.

Существенно, однако, что все эти новые интенции не могут быть воплощены вне парадигмы родовой преемственности и восхваления первых князей, родоначальников Рюриковичей. Именно поведение этих князей и их дружины представляется как образец для правителей Нового времени. В этом отношении замечательно Предисловие к Новгородской первой летописи, составленное, по-видимому, в 90-х годах XI в.⁹ Здесь использованы элементы как древних похвальных формул, так и целых рассказов о первых русских князьях и их дружинниках, однако акценты расставляются уже иначе и, соответственно, в чем-то меняется смысловое наполнение этих традиционных топосов:

...како быша древнии князи и мужие ихъ, и како отбараху Руския землѣ, и ины страны придаху под ся; тѣи бо князи не збираху многа имѣния, ни творимыхъ виръ, ни продаж въскладаху люди; но оже будяше правая вира, а ту возмѣ, дааше дружинѣ на оружье. А дружина его кормяхуся, воююще ины страны и бьющесе и ркуше: “братие, потягнемъ по своему князю и по Руской землѣ”; глаголюще: “мало есть намъ, княже, двусотъ гривень”. Они бо не складаху на своя жены златыхъ обручей, но хожяху жены ихъ в серебряныхъ; и расплодили были землю Руськую¹⁰.

Как мы видим, здесь присутствует, в частности, традиционное для русских панегириков соположение/противопоставление *серебра* и *золота*¹¹, которое есть и в рассмотренном нами эпизоде с Владимиром Святославичем. При этом, однако, согласие обходиться серебром оказывается проявлением похвальной скромности дружинников древности, подразумевающей добровольный отказ от золота. Иными словами, чрезмерное требование подвыпивших людей князя Владимира превращается в демонстрацию добродетельной умеренности княжеских людей. Разумеется, прямое упоминание столь сниженной детали, как серебряные ложки, здесь было бы невозможным и неуместным, однако обратим внимание, что в этой новой интерпретации фигурируют довольно своеобразные, так сказать, домашние, семейные элементы престижа – украшения жен дружинников, что безусловно, хотя и с несколько неожиданной стороны, сближает это обобщенное описание воинов былых времен с более конкретным рассказом о крестителе Руси, князе Владимире.

⁹ См.: Шахматов 2002–2003. Т. 1. Кн. 1. С. 383; Алешковский М.Х.; Гиппиус 2006. Иначе см.: [Кузьмин 1977: 98]; [Петрухин 1998: 356].

¹⁰ См.: ПСРЛ. Т. 3. С. 104.

¹¹ Подробнее об этом см.: Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. 2007. С. 166.

Рубеж XI–XII вв. вообще, по-видимому, оказался в каком-то смысле переломным для судьбы скандинавского формульного наследия в русской традиции. С этого времени его отголоски могут проявляться в древнерусской литературе скорее как средство архаизации, связывающее образ ныне живущего князя с героическими временами первых Рюриковичей. В таком качестве это формульное наследие просуществует по крайней мере до XV столетия, однако уже Владимир Мономах, тщательно перечисляющий в своем «Поучении» тяготы, которые ему довелось перенести, и похвалы качества, которые он сумел проявить, никоим образом не упоминает в этом перечне свою особую щедрость к дружине или специфическое пренебрежение к богатству¹². Этим характеристикам, столь легко сочетавшимся в похвалах первым крещеным Рюриковичам с описанием их христианских добродетелей, не находится места в автобиографии князя, который был христианином уже в четвертом поколении.

Культурная дистанция между двумя Владимиром – Владимиром Мономахом и Владимиром Святым – была не менее заметной, чем дистанция между крестителем Руси и его дедом-язычником Игорем. Изменения же, которые происходят в бытовании кратких панегириков правителю, отражают те общие сдвиги, которые в первой половине XII в. происходят в родовой княжеской традиции в целом. Меняется соотношение между древним, родовым, уходящим корнями в языческое прошлое и христианским началом. Упомянем лишь несколько симптомов этой эволюции. Так, языческие по происхождению княжеские имена (такие, как *Ярослав, Мстислав, Олег*) постепенно начинают уступать место именам христианским (*Георгий, Андрей, Давид*), и эти последние принимают на себя функцию родовых¹³. Исчезает из династического обихода такое сакраментальное княжеское имя, как *Святополк*, – после убийства свв. Бориса и Глеба оно еще долго оставалось вполне употребительным у Рюриковичей и лишь в первой половине XII в. уходит окончательно (после вторичного перенесения мощей святых братьев? под воздействием агиографических и богослужебных текстов?)¹⁴.

На этом фоне представляется более чем закономерным, что исконные похвалы щедрости правителя к своим дружинникам, которые иногда употреблялись самостоятельно, а позднее – без труда сращиваются с восхвалением христианского милосердия князя (нищелюбия, щедрости в церковном строительстве и т. п.), исподволь этими христианскими топосами вытесняются вовсе. Все сказанное не означает при этом, что старые родовые ценности, как и древние приемы, с помощью которых они описывались, полностью обесцениваются – старые хвалебные речения в XII в. теряют лишь свою цельнооформленность и регулярность.

В то же время конец XI в. – последний этап живого бытования интересующих нас формул в русской традиции – оказался, как это нередко бы-

¹² Пользуемся возможностью поблагодарить за данное наблюдение А.А. Гиппиуса.

¹³ Подробнее об этом процессе см.: *Литвина, Успенский*. [2006: 111–174].

¹⁴ См.: *Поппэ* 1995: 56–68.

вает, весьма продуктивным и напряженным. Предисловие к Новгородской первой летописи становится своего рода кульминацией нескольких летописных повествовательных линий, так или иначе связанных с этим формульным фондом. Здесь актуализируются не только парные рассказы об Игоре Рюриковиче и Владимире Святославиче, но и еще одна упомянутая нами нарративная пара – истории двух князей-тезок, Святослава Игоревича и нареченного прадедовым именем Святослава Ярославича.

Схождения двух этих историй куда более очевидны и наглядны, чем сходство рассказов об Игоре и Владимире. Скандинавские по происхождению панегирические формулы также служат здесь сюжетообразующим элементом текста. Старший Святослав, сын Игоря Рюриковича, проходит через испытание, которое в летописи охарактеризовано так: «любызнивъ ли естъ злату». Эта конструкция – прямое воспроизведение, практически калька первой части двухкомпонентной скандинавской характеристики конунга¹⁵. Русский князь с честью выдерживает это испытание, что также описывается с помощью формульного речения «именѣа не брежеть а ѡружьѣ емлетъ».

Скорее всего, именно из этого рассказа (или из некоторого связанного с ним, но оставшегося для нас недоступным повествовательного фонда) проникает в Предисловие к Новгородской летописи общий мотив «княжеского нестяжания» и куда более конкретное упоминание того, на что именно князю пристойно тратить сокровища и драгоценности. Напомним, что такая деталь, как женские украшения, появляется в Предисловии, когда речь заходит о нравах дружинников, а не князей. Образы последних не ассоциируются здесь со столь приземленными дарами – князь, в полном соответствии с древней формулой, тратит виры на объект куда более героический, «дружинѣа на оружьѣ».

Вообще говоря, Предисловие и рассказы о Святославе Игоревиче выдержаны в одном, так сказать, героико-панегирическом ключе. Помимо приведенных нами фрагментов, достаточно упомянуть, например, речь Святослава перед своими воинами, которая является одним из самых цитируемых «патриотических» отрывков в русской летописи и безусловно в высшей степени соответствует Предисловию по духу¹⁶. Не менее любопытна и явно выраженная в Предисловии идея «войны на чужой территории», подразумевающая, в частности, и кормление дружинников за счет богатств, добытых *вне* Руси, а не ценой тяжких поборов внутри страны. Свя-

¹⁵ Подробнее см.: Литвина, Успенский 2007. С. 185.

¹⁶ Так, реплика дружинников из Предисловия оказывается несколько сокращенным, но очень близким пересказом двух обращений Святослава Игоревича к своим воинам и их ответа князю. Ср., например, в Предисловии: «А дружина его кормяхуся, воююще ины страны и быюшеся и ркуше: «братие, потягнемъ по своемъ князѣ и по Рускои землѣ» и рассказ о Святославе «уже намъ зде пасти; потягнемъ мужескы, о братѣе и дружино» (ПСРЛ. Т. 3. С. 121), «да не посраимъ землѣ Рускыя, но ляжемъ костью ту... И рѣша воины: «гдѣ, княже, глава твоя, ту и главы наша сложимъ»» (Там же. С. 122).

тослав в такой перспективе оказывается последним из древних князей, столь успешно добывавших чужие сокровища и чужие земли.

Таким образом, мы видим, что элементы панегирических формул являются своего рода опознавательными знаками, указывающими на единство текста Предисловия и рассказа о Святославе Игоревиче, однако этими элементами сходство между двумя текстами не ограничивается.

Восхваление князей древности не является конечной риторической задачей Предисловия. Его направленность связана в первую очередь с обучением современникам и обличением грехов настоящего и недавнего прошлого. Как для достижения этих целей используются интересующие нас формульные конструкции? Мы уже отмечали чрезвычайную близость рассказов о Святославе Игоревиче и его правнучке – Святославе Ярославиче. Сближение фигур этих князей в летописном пространстве кажется почти неизбежным, поскольку младший благодаря своему имени является «малым подобием» старшего. В XI в., когда в роду Рюриковичей еще не так много правителей с одинаковыми родовыми именами, когда у Святослава Ярославича не было ни одного живого родича-тезки, это соотнесение двух князей было особенно зримым. Святослав Ярославич оказывается в ту пору единственным – удачным или неудачным – воплощением знаменитого предка¹⁷.

Уподобление младшего родича старшему в пределах летописного текста осуществляется не с помощью прямого сравнения и тем более не путем буквального уподобления событий правления Святослава Ярославича правлению Святослава Игоревича. Оно строится с помощью уже известных нам риторико-панегирических средств: княжеских речей и формульных характеристик. В сходных обстоятельствах Святослав Ярославич согласно летописному повествованию обращается к своей дружине с речью, почти дословно воспроизводящей слова, некогда сказанные Святославом Игоревичем:

и видѣвъ Сѣославъ множество ихъ и ре^ч дружинѣ свои потагнѣмъ оуже на^ч не лѣѣ камо са дѣти [и] оудариша в конѣ и ѡдолѣ Сѣославъ в тре^х тысячахъ а Половецъ бѣ въ тысячѣ и тако бѣмн...¹⁸;

ср. речь Святослава Игоревича:

98

и ре^ч имѣ Сѣославъ естъ насѣ кѣ тысящъ и прире^ч имѣ Сѣославъ естъ насѣ кѣ тысящъ и прире^ч ї тысящъ бѣ бо Руси ї тысящъ то[лко] и пристроиша Грьци рѣ тысящъ на ѣослава и не даша дани и поиде Сѣославъ на Греки и изидоша противу Руси видѣвше же Русь оубоѡшася зѣло множества вои и ре^ч Сѣославъ оуже намѣ нѣкамо са дѣти волею или неволею стати противу¹⁹,

а также уже приводившийся нами пассаж: «потягнемъ мужескы, о братье и дружино»²⁰.

¹⁷ Подробнее: [Литвина, Успенский 2006: 11–30, 433–447].

¹⁸ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 171–172 под 1068 г.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 70 под 971 г.

²⁰ Там же. Стб. 69 под 970 г.

Совершенно очевидно, что речи во всех трех фрагментах летописи – не что иное, как различные варианты и отрывки одного и того же текста, причем наиболее полно этот текст представлен в рассказе о Святославе Игоревиче. Тем самым в летописной статье от 1068 г. сын Ярослава Мудрого, Святослав Ярославич, оказывается достойным воплощением предка, чье княжеское имя он носит, и достойным преемником тех князей древности, чье поведение признается образцовым составителем Предисловия к Новгородской летописи.

Совсем иначе обстоит дело в том фрагменте летописного повествования, который непосредственно предшествует сообщению о смерти этого князя. Ситуация, с которой сталкивается князь, практически полностью тождественна той, что согласно жизнеописанию его прадеда имела место в одном из византийских походов Святослава Игоревича. В пространстве летописного текста это тождество достигается использованием двух стереотипизированных сюжетных ходов: 1) и к прадеду, и к правнуку приезжают иноземные послы; 2) и прадед, и правнук подвергаются испытанию, которое сводится к развернутому пересказу скандинаво-варяжских формульных речений (*любит ли золото / копит ли богатство или тратит его на оружие, на воинов*). Прадед, как мы помним, вышел из этого испытания с честью и именно благодаря этому получил огромную дань от греков. Святослав же Ярославич, показывавший немецким послам свои богатства, испытания не прошел и удостоился их порицания, обремененного во вполне традиционную формульную конструкцию:

они же видѣвше, беишленное множество *злато и сребро и паволоки* и рѣша *се ни въ чтоже ксть се бо лежить мертво сего суть кметѣ* <воины> *луче мужи бо сѧ доищють и болше сего*.

Иными словами, Святослав Ярославич помещается в то же пространство родовой истории, что и его прадед Святослав Игоревич (а отчасти и дед – Владимир Святославич) с помощью традиционных для такой процедуры средств, и именно эти средства позволяют увидеть, что князь стал дурным Святославом и дурным Рюриковичем, недостойным ни своего имени, ни своего рода.

Подобно тому как хвалебная часть Предисловия чрезвычайно близка по структуре и конкретному наполнению сразу нескольким текстам об образцовом поведении князей, вторая его часть, обращенная к современникам, весьма напоминает рассказ, где Святослав Ярославич не выдерживает испытания богатством и осуждается²¹. В обоих случаях составитель текста говорит о том, что такое богатство после смерти его обладателя пропадет, исчезнет втуне, причем в Предисловии эта идея выражается с помощью прямого цитирования псалмов, тогда как в рассказе о Святославе Ярославиче – пересказом некоего неточно переданного библейского сюжета²². Та-

²¹ Это сходство было отмечено, в частности, В.К. Зиборовым.

²² Ср.: Максимович 121. Примеч. 15.

ким образом, в обоих текстах отнюдь не христианская идея *траты сокровищ на войско* встраивается в христианский контекст и поддерживается им.

Если говорить об обличительной направленности Предисловия, можно было бы заключить, что ее главным объектом является именно Святослав Ярославич, что он и его люди и есть тот дурной образчик современных нравов, от которых летописец призывает отказаться. Безусловно, в значительной степени так оно и есть. Однако, как было показано исследователями русской летописной традиции²³, текстовые параллели к Предисловию (хотя и далеко не столь явные) обнаруживаются и в статьях, так или иначе описывающих последние годы правления брата Святослава Ярославича, князя Всеволода, умершего в 1093 г., и начало княжения их племянника, Святополка Изяславича. Так, именно здесь появляются упоминания «продаж», предпринимаемых для пополнения княжеской казны²⁴, и успешных набегов «поганных».

Любопытно также, что и Всеволоду, и его племяннику Святополку в ту пору, когда он унаследовал стол своего дяди, ставится в упрек пренебрежение советом основной исконной киевской дружины: <о Всеволоде Ярославиче> «си же начаша ї заводити и негодовати дружины своѣа первыѣа»; ср. под тем же годом <о Святополке Изяславиче, внуке Ярославе Мудрого> «Сѣополкъ же не здума с болшею дружиною ѡнею и строа своего но свѣт створи с пришедшими с нимъ»²⁵. Вспомним, что описание роковой для их предка Игоря Рюриковича повторной поездки за данью к древлянам начинается с того, что князь «пусти дружину свою домовѣ, с малою дружиною възратися, желая болшаго имѣния»²⁶.

Столь явно присутствующее в двух далеко отстоящих друг от друга фрагментах летописи объяснение неудачи князя вниманием к «малой» дружине за счет пренебрежения к «большой» невозможно безоговорочно объявить устойчивым повествовательным приемом – схождения здесь не настолько очевидны. Однако если мы соглашаемся с тем, что оба фрагмента – рассказ о событиях 1093 г. и описания похода Игоря за данью – и по содержанию, и по способам его выражения соотносены с Предисловием к Новгородской летописи, то более вероятной оказывается и соотношение этих двух рассказов о князьях друг с другом.

Немаловажно также и сопоставление этих фрагментов, явно осуждающих Всеволода и Святополка, с летописным восхвалением щедрости Владимира Святого. Этот князь «люба дружину и с ними думаа ѡ строи земленѣм и ѡратехъ и [о] оуставѣ земленѣмъ», и именно такое поведение, видимо, считается образцовым для государя. Поведение же его потомков описывается таким образом, что подчеркивается их несоответствие (или, во всяком случае, «неполное соответствие») этому образцу.

²³ См.: *Шахматов*. Т. 1. Кн. 2. С. 386.

²⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 208 под 1093 г.

²⁵ Там же. Стб. 208, 209 под 1093 г.

²⁶ Там же. Т. 3. С. 110.

Вся система внутритекстовых связей во многом строится, как мы помним, на формульном топосе, где используются концепты *князь*, *дружина*, *отплата*. В изменившейся к концу XI в. реальности речь идет о несколько более сложной властной или военной стратегии князя, однако ее успех или неуспех все еще может описываться с помощью указаний на правильное/неправильное отношение к различным стратам своей дружины. «Дружинная терминология», чрезвычайно близкая к той, которую мы обнаруживаем в истории первых Рюриковичей, оказывается еще вполне уместной и применимой для таких описаний²⁷.

Итак, скандинавские по происхождению панегирические формулы служат опорными точками весьма обширной внутритекстовой летописной конструкции, объединяющей рассказы о различных князьях в связную историю рода. Своеобразной кульминацией этой конструкции служит Предисловие к Новгородской первой летописи. Сам по себе этот текст почти целиком состоит из некоторой компилятивной подборки выдержек из рассказов о прежде живших Рюриковичах. Если бы летопись представляла собой однолинейную последовательность текстов, создаваемых с древности по мере того, как один князь сменяется другим, можно было бы сказать, что Предисловие – это лишь краткий обзор историографического сочинения, которое оно предваряет, обзор, включающий в себя миниатюрные цитаты из готовых, прежде существовавших рассказов.

На деле проблема оказывается более сложной. Поскольку мы знаем, что самые ранние события русской истории описывались, так сказать, задним числом, а впоследствии летопись подвергалась неоднократному редактированию, нам приходится принимать во внимание и фактор обратного влияния Предисловия на весь ряд повествований, составленных до него. Нарративные составляющие самых разных уровней, отдельные идеи, определенные повествовательные приемы или конкретные фразы из Предисловия могли внедряться в историю правления ранних Рюриковичей.

²⁷ Разумеется, круг приближенных к князю людей в конце XI в. был организован куда сложнее, чем в X в., во времена Игоря Рюриковича. Однако старые термины не только остаются употребительными, но во многом влияют на представление о подобающем и неподобающем для этой категории людей поведении. Здесь, как кажется, уместна аналогия с терминами родства в династическом обиходе Рюриковичей. Отношения между князьями к началу XII в. никоим образом не могли быть исключительно семейными – род разросся, приобрел власть над огромной территорией, осуществлял достаточно сложные властные функции, и тем не менее именованья князей «братьями», «внуками единого деда», «сыновьями» старшего из живущих родичей безусловно накладывало некий особый отпечаток как на внутрдинастический обиход, так и на особенности государственного устройства. В обоих случаях – и с дружиной и с родичами – мы имеем дело ни с чем иным, как с обратным влиянием языка на действительность.

Совершенно очевидно, что краткие устойчивые характеристики, традиционно применявшиеся ко многим поколениям конунгов и предводителей войска в Скандинавии, и на русской почве имели достаточно много шансов сохраняться, передаваться от рассказчика к рассказчику и из устной формы бытования перейти в письменный текст, как только какая бы то ни было «литературная» история княжеского рода стала создаваться. Иными словами, варяжско-русские формулы вполне могут быть элементом древнейшего летописного наследия в дошедших до нас летописных сводах. Для каждого следующего составителя летописи они могли служить своего рода плацдармом, вокруг которого достраивался и менялся развернутый текст, более отвечающий потребностям новой эпохи.

Однако эти формулы могут служить плацдармом и для современно-го исследователя, именно они, по-видимому, способны продемонстрировать нам, где пролегает граница между старым и новым в многослойных напластованиях летописного текста.

Литература

- Алешковский 1969 – *Алешковский М.Х.* Первая редакция Повести временных лет // Археографический ежегодник за 1969 г. М., 1969.
- Алешковский 1971 – *Алешковский М.Х.* Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в древней Руси. М., 1971.
- Гиппиус 1997 – *Гиппиус А.А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 [16]. СПб., 1997.
- Гиппиус 2006 – *Гиппиус А.А.* Два начала начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // «Вереница литер»: Сборник в честь В.М. Живова. М., 2006.
- Зиборов 1995 – *Зиборов В.К.* О летописи Нестора. Основной летописный свод в русском летописании XI в. СПб., 1995.
- Кузьмин 1977 – *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.
- Литвина, Успенский 2006 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. (Труды по филологии и истории.)
- Литвина, Успенский 2007 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Между прозвищем и па-негириком: к изучению русско-варяжского формульного фонда // Именослов. Записки по исторической семантике имени / Сост. Ф.Б. Успенский. Вып. 2. М., 2007.
- Максимович 2004 – *Максимович К.А.* Моравизмы в древнерусском книжном языке: ст.-сл. *КЪМЪТЬ, др.-рус. КМЕТЬ // Russian Linguistics. Vol. 28. 2004.
- Петрухин 1998 – *Петрухин В.Я.* К ранней истории русского летописания: о предисловии к Начальному своду // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1998.

- Поппэ 1995 – *Поппэ А.* О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *Russia Mediaevalis*. Т. VIII: 1. 1995.
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб. / Пг. / Л.; М., 1841–2004. Т. 1–43. (В случае переиздания летописи мы, кроме специально отмеченных случаев, ссылаемся на последнее издание.)
- Шахматов 2002–2003 – *Шахматов А.А.* История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб, 2002. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв. СПб., 2003.

ПОДМЕНЫШИ И КАК С НИМИ БОРОТЬСЯ? ФОЛЬКЛОР И РЕАЛЬНОСТЬ

И царицу, и приплод
тайно бросить в бездну вод...
«Сказка о царе Салтане...»

Иррациональность законов, управляющих тем, что может быть названо «фольклорной фабулой», кажется очевидной не только собирателям фольклора, но и их информантам. Однако грань между тем, что осознается как рациональное, и тем, что кажется сверхъестественным, не всегда очевидна. Быличка предполагает установку на достоверность, но это не означает, что рассказывающий ее всегда действительно *верит* в реальность описываемых им событий. Но что значит «верит»? И где вообще лежит «критерий реальности»? Особенно ярко это противоречие наблюдается в культуре современной Европы, ориентированной на «позитивизм науки» и, добавим, при этом – традиционно христианской. Уходя своими корнями в архетип архаического сознания (или в коллективное бессознательное), сказка, как кажется, не должна пересекаться с рациональным восприятием окружающей действительности. Однако понятия «реального» и «сверхъестественного» часто оказываются достаточно условными, зависящими от установок каждой конкретной культуры, и грань между ними является принципиально проницаемой. Смещение культурных пластов приводит к «расщеплению сознания» носителей традиции, что, впрочем, не мешает обществу в целом, как правило, нормально функционировать. Последствия трагические в данных ситуациях на самом деле довольно редки.

Одной из наиболее характерных черт, объединяющих традиционный фольклор с верованиями «нового типа», является представление о непременной агрессивности, враждебности сверхъестественного персонажа, как бы конкретно он ни осмыслялся. Данные представления, видимо, носят глубоко архаический характер, и в их основе лежит универсальный

страх человека перед непонятым и чуждым. Действительно, «одной из наиболее характерных черт так называемых примитивных обществ является вера в особого рода сверхъестественную агрессию (supernatural aggression)», – пишет Ричард Дженкинс [Jenkins 1977: 33]. Суеверия подобного рода оказываются поразительно стабильными, типологически универсальными, распространенными практически всюду и поразительным образом совпадающими «в деталях». Набор функционально-типологических признаков, характеризующих тот или иной агрессивно-сверхъестественный персонаж традиционной культуры (независимо от конкретной номинации), как правило, всегда невелик, но достаточен для выделения некоего типажа.

Одной из универсалий, в которых, в частности, проявляется страх перед сверхъестественной агрессией, является вера в то, что подобные существа могут не только похитить ребенка (или женщину), но и, как правило, подменить их внешне схожим с человеком существом, имеющим демоническую природу. Рассказы о таких подменышах, встречающиеся практически всюду и поразительно совпадающие в отдельных деталях, на Британских островах имеют свою специфику, впрочем, не столько «качественную», сколько «количественную»: кроме рассказов об украденном сидами (фейри) и замененном ребенке (мотив F 321) там не менее, если не более, часто фигурируют повести о похищенной и подмененной жене (F 322.2; F 329; F 375). Список превентивных действий и «способов возврата» также хорошо разработан, причем данная тема, отметим, никогда не пересекается, как можно было бы ожидать, с не менее универсальной темой сверхъестественной жены или иного сексуального контакта с нечеловеком (F 301–303). С точки зрения повествования нарративный акцент в таких рассказах обычно ставится именно на описании «спасения», возврата ребенка или жены, а не на узнавании о самом факте подмены. Подменыша обычно узнают уже по одному его виду, и собственно рассказ-быличка сводится к тому, как именно можно заставить его себя выдать и таким образом лишить его возможности и далее изображать человеческого ребенка.

Среди средств избавиться от ребенка-подменыша в волшебной сказке первое место занимает странный способ: надо как-то удивить его, потрясти и заставить воскликнуть что-то вроде «Тысячу лет живу на свете, но никогда не видел, чтобы обед варили в яичной скорлупе!». Но это в сказочном нарративе. В поверьях, описывающих реальную жизнь «фольклорного социума», приняты способы гораздо более жестокие, но зато, наверное, более эффективные. На Британских островах, причем преимущественно в кельтоязычных регионах (Ирландия, Шотландия, Уэльс), ребенка, подозреваемого в том, что он подмениш, избивали прутьями (практикуется также в Скандинавских странах; ср. также – «при битье “подменыша” людьми [богинки] появляются и забирают его» [Виноградова 2000: 56]), прижигали раскаленным железом, обваривали кипятком или раскаленным маслом. Считалось, что после этого подмениш сгинет, а на его место вернется настоящий ребенок, однако, как правило, «дети, побывавшие у сидов», потом долго не жили. Достаточно распространенным был также спо-

соб оставления подменыша в лесу, в межевой канаве или между морем и берегом во время отлива, т. е. как бы во «вне-пространстве», на границе между мирами, поскольку, естественно, именно на этой «нейтральной территории» и должен был, как считалось, состояться обмен подменыша на человеческого ребенка. Наиболее благоприятным временем для этого считался полдень [см.: *Рис* 1999: 103]. Интересно, что эти же локусы обычно оказывались предпочтительными для погребения ребенка, умершего до крещения, и, более того, такая же практика «оставлений» во «вне-пространстве» применялась в среде ирландского крестьянства к незаконнорожденным, больным, увечным от рождения или даже просто лишним детям (вспомним начало сказки про «мальчика-с-пальчик»), с чем постоянно боролись начиная с XVIII в. английские землевладельцы [см. об этом: *O'Connor* 1991].

Откуда возникла вера в подмёнышей, идея, что рожденный земной женщиной ребенок оказывается существом из иного мира, эльфом, троллем, стариком из «доброго народа» и т. д.? В общем ответ на этот вопрос в фольклористике существует и сама проблема в данном случае предстает не очень сложной. Мысль о том, что на месте новорожденного младенца лежит гадкий подмёныш, появляется у родителей в том случае, если ребенок аномально выглядит и странно себя ведет, иными словами, в ситуации врожденной неполноценности и уродства.

Желание избавиться от «дефектного» ребенка предстает вполне естественным, однако отметим, что в данном случае подобный ребенок мог восприниматься не только как обуза, но и как своего рода проклятие свыше, дурной знак. Как писал автор смелой для своего времени статьи «Убийства детей и стариков» в энциклопедии Брокгауза и Ефрона, «убийства уродов и двойней являются фактами особого порядка. Новорожденный с анатомическим уродством не потому убивается, что он является негодным членом общины, а потому, что он сплошь и рядом рассматривается как продукт зачатия от демонического существа» [*Убийство* 1902: 402]. Так, в работе С. Эберли, посвященной теме объяснения причин появления слабоумных детей в ирландском и шотландском фольклоре и изобилующей ярчайшими деталями, говорится, что еще древние ассирийцы, например, считали, что рождение младенца с теми или иными физическими недостатками способно вызвать эпидемии, неурожай и другие бедствия [см.: *Eberly* 1988: 58]. Она же отмечает, что в Древнем Риме подобных детей обычно отнимали у матери, и именно они были предназначены для жертвоприношений. Назывались они монстрами (лат. *monstrum*), и сам факт появления на свет такого младенца был, естественно, амбивалентен – и кара и благословение, т. е. манифестация на этой земле сущности из Иного мира. Но в обоих случаях такое существо следовало удалить как принципиально чуждое. Представление о врожденном уродстве как о греховной и наказуемой «монструозности» сохранялось в Европе необычайно долго, причем данное существо уже лишено было флера «иномирности» и однозначно подлежало уничтожению как нарушающее закон, религиозный и человеческий. М. Фуко пишет, что монстр – «это гибрид жизни и смерти:

зародыш, явившийся на свет с нежизнеспособной морфологией: но все же способный прожить несколько минут или несколько дней (добавим: и несколько лет. – Т. М.)» [Фуко 2004: 88]. Такие дети, пишет он, подлежали уничтожению, как и гермафродиты, сексуальные нарушения которых, как правило, проявлялись только по достижении определенного возраста. Их вина состояла лишь в их врожденном уродстве, которое считалось следствием особых сношений с дьяволом, и, мы полагаем, «комплекс вины» в данном случае следует рассматривать в фокусе ведовских процессов и случаев «одержимости» той эпохи. Отношение к «монстрам» изменилось, последний гермафродит был казнен в Европе в городе Доле в 1599 г.

Однако в приведенных выше примерах речь не шла о том, что данные дети считались подменышами. Отказ от желания смотреть в лицо истине и стремление подменить реальность вымыслом, как считает С. Эберли, – это черта, присущая скорее народному сознанию: в традиции фольклорной рождение уродца не воспринималось как наказание свыше, он просто объявлялся иным существом, оставленным взамен нормального человеческого младенца, якобы украденного. С. Эберли отмечает также, что существующие в фольклорной традиции описания тех или иных мифических существ, как правило, похожих друг на друга, в разных традициях (небольшой рост, диспропорция рук и ног, одноглазость, гипертрофия носа или рта и пр.) обвязаны своим появлением именно внешности детей-уродцев и детей с врожденными умственными отклонениями. Русская традиция здесь оказывается единодушной с ирландской: как пишет, например, С. Максимов, «эти обменыши бывают очень тощи телом и крайне уродливы: ноги у них всегда тоненькие, руки висят плетью, а голова непременно большая и свисшая на одну сторону. Сверх того, они отличаются природной тупостью и злостью и охотно покидают своих приемных родителей, уходя в лес. Впрочем, живут они недолго и часто пропадают без вести или обращаются в головешку» [Максимов 1989: 17].

С. Эберли предлагает видеть в вере в подменышей следующую стадию развития в обществе отношения к детям-уродам: от однозначного и безоговорочного уничтожения к попыткам осмыслить феномен врожденной аномальности в категориях «магического», призванным все же спасти «настоящего» ребенка (к тому же в отдельных традициях рекомендовалось мягкое обращение с подменным, потому что тогда настоящий человеческий ребенок, попавший к сидам, также не будет подвергаться агрессии с их стороны). Отчасти мы согласны с ней, и, более того, жестокое с нашей современной точки зрения отношение к детям с врожденными аномалиями в народной среде выглядит более гуманным по сравнению с требованиями их немедленного уничтожения официальной Церковью и законом. Однако абсолютная хронология, по крайней мере – для Европы, как нам кажется, предполагает в данном случае не столько стадийное развитие, сколько альтернативность подходов. Уничтожение уродов сменилось интересом к ним, а затем с развитием медицины заменилось гуманным отношением к ним на официальном уровне, тогда как вера в подменышей оказывалась в стороне от этого социального «эволюционирующего» процесса. Естествен-

но – лишь отчасти. Вера в агрессивность сверхъестественных существ оказывается столь стойкой, что в наше время невольно проецируется и на персонажей нового типа, появившихся только в XX в. И как пишет в замечательной работе «НЛО и энлонавты в свете фольклористики» В.И. Санаров, «энлонавты, так же, как и лешие, водяные и прочая нечистая сила, способны похищать детей и взрослых» [Санаров 1979: 150].

Если вера в подменышей-детей в народной среде выливалась довольно часто в конкретные (обычно успешные) попытки избавиться от больного, недоразвитого, слабоумного или даже просто лишнего ребенка [см.: O'Connor 1991], то по отношению ко взрослым и даже уже к подросткам эта практика применялась гораздо реже. Возрастная граница в данном случае составляла обычно 6–7 лет, что, кстати, соответствовало и древнеирландским законам, согласно которым именно в 7 лет принято было решать, нормален ребенок или нет. Как говорится в трактате IX в. Bretha Etgid (*Суждения о нарушениях*): Cuin deiligther é ma áis in drúth é no in gaeth? Secht mbliadan am – «Когда определяется по возрасту, идиот это или полноценный человек (gaeth)? В семь лет» [о трактате в целом см.: Kelly 1995: 149]).

108 Примерно такая же возрастная граница проходила и между подменышами и детьми-подростками, т. е. феи-сиды обыкновенно «похищали» только маленьких детей, еще не в полной мере ставших членами социума. И как это ни странно, традиция считать их лишь потенциальными «людьми» была настолько стойкой, что еще вплоть до начала XX в. матери, которые, как считалось, не совсем удачно сумели избавиться от подменыша, а на деле – убивали собственных детей, в общественном мнении не воспринимались как совершившие преступление. Так, например, как сообщают в газете *Morning Post*, в июле 1926 г. пожилая крестьянка по имени Энн Рош, жившая на Западе Ирландии, утопила в реке четырехлетнего сына своей соседки, «помогая» ей изгнать подменыша и вернуть украденного ребенка. Эта идея возникла у обеих женщин, поскольку маленький Майкл в свои четыре года действительно не мог ни ходить, ни стоять, ни говорить. На суде Энн сказала, что совсем не хотела убить ребенка: она лишь стремилась его вылечить. И местный суд признал ее невиновной (аналогичных случаев приводит довольно много в своей книге Анджела Бурк [см.: Bourke 1999: 24–38]).

Однако, как мы уже отмечали, все указанные случаи касались обычных детей маленьких, и, таким образом, например, Джоанна Дойл, задушившая в январе 1888 г. своего 13-летнего сына-дауна Патси, составляла скорее исключение и, что характерно, в отличие от многих других матерей была заключена под стражу и затем признана невменяемой. Согласно приведенным А. Бурк свидетельствам эта женщина действительно производила впечатление не совсем нормальной. Она задушила подменыша в присутствии другого своего сына, тоже дауна, и своего мужа, который вполне разделял идею жены, что их сын был просто подменен сидами. На суде она продолжала повторять, что это был не ее сын Патси, а «мерзкий подменыш», после чего была помещена в психиатрическую клинику Дундрум в Дублине, где и закончила свои дни. Интересно, однако, еще одно свидетельство:

полицейский врач, объявивший ненормальной Джоанну, уже после суда встречался с ее старшей дочерью Мери. Той было 18 лет, и она производила впечатление вполне нормальной и рассудительной девушки. На вопрос, почему же ее мать пошла на такое страшное преступление, Мери ответила: «Я не удивилась, когда узнала об этом. Я уже давно слышала, что люди говорили, что это подменыш. И я тоже так думаю» [Bourke 1999: 34]. На этом фоне достаточно трогательно выглядят рассказы о том, как несчастные родители смиряются со своей бедой и в течение долгих лет растят в своем доме подменыша, оставленного взамен их украденного ребенка. Так, в уже упомянутой нами работе С. Эберли приводится рассказ о семье, жившей в конце XIX в. в Корнуолле: их ребенок был украден пикси на второй день после рождения, а на его месте была оставлена пикси-девочка, которую семья пожалела и не стала подвергать жестокой процедуре «испытания». Эта девочка-пикси дожила до 20 лет, но так и не научилась говорить и ростом была не выше пятилетнего ребенка [Eberly 1988: 61]. Сказать на это: ах, как сильны еще бывают суеверия в народе! – будет слишком большим упрощением. Нам кажется, что именно в сюжетах о подменышах наиболее ярко проявляется особый тип сознания, который мы называем «расщепленным», поскольку именно здесь верования сталкиваются с чисто материальной, плотской реальностью. Видимо, в подобных случаях мы имеем дело с особым типом истерического вытеснения реальности, и характерно, кстати, что «изгнание подменёшей» обычно бывало женским делом (традиционно считается, что истероидность сознания присуща женщинам). Если мужик встречается в лесу лешего, а у реки – русалку, то эти «встречи» не находятся в состоянии дополнительной дистрибуции по отношению к его обыденной жизни: за деревом мог стоять леший, а мог и не стоять, и в общем это ничего не изменило бы. И более того – мужик мог сгинуть в лесу, потому что его «завела кикимора», или он «ступил в леший след», а мог просто и сам заблудиться, но все это в результате не так уж важно: оценка «события» в данном случае по самой природе своей может быть амбивалентной. Быличка здесь предстает как особого рода виртуальная реальность, установка на достоверность которой превращается в своего рода нарративную условную игру. В случае же с так называемыми подменёшами носитель определенной традиции должен сам принять решение и совершить ряд определенных действий, что неизбежно требует от него четкого осознания всей ситуации. Однако истероидный мозг по своей природе не способен на это, и поэтому лишь внешне его сознание «цепляется» за набор определенных верований. И мы полагаем, что далеко не всегда чаша весов однозначно склонялась в сторону «суеверия». Подменыш, отметим, функционально является *двойником* ребенка, а, как известно уже скорее из области литературной, мотив двойничества есть проявление особого «отемнения ума», т. е. проявление безумия [см.: Софронова 2000: 15]. Но обратимся к примерам несколько иного типа.

Как мы уже отмечали, в Ирландии и Шотландии является также необычайно распространенным сюжет об украденной сидами и «подмененной» жене. Данное подозрение возникает, если женщина вдруг заболевает,

особенно какой-то странной болезнью, а в еще большей степени – во время родов. Принято считать, что если в результате трудных родов женщина и ребенок погибают, «на самом деле» их украли сиды и подбросили на их место внешне схожие с человеческими безжизненные тела. Так, например, в повести, записанной в начале XX в. в Донеголе, рассказывается о том, как муж, поехавший за повитухой, на обратном пути неожиданно наткнулся на полумертвое тело своей жены, видимо, брошенной сидами. Он спрятал ее в сарае и прошел в дом. В доме же на ее месте лежала внешне схожая с ней женщина и делала вид, что страдает от родов. Муж раскалил в очаге кочергу и сунул ее в лицо жены-подменыша, после чего та исчезла [Fairy 1977: № 13]. Как и в сюжетах о детях-подменшах, в качестве средства выявления «истины» используются раскаленное железо, кипятки, масло, а также крест и Святое писание (жена-подменша должна отшатнуться от них), помой и моча (преимущественно мужа), особые настои из «волшебных» трав. Интересным дополнительным «тестом» является проверка на домашних животных: считается, что коровы и собаки (в отличие от кур и кошек) не станут приближаться к жене-подменше и своим видом ясно продемонстрируют ее демоническую природу. Источником подобных представлений, видимо, можно считать необычное состояние женщины после родов, ее странная болезненность и особенно разные формы послеродовых психозов, действительно делающие ее как бы «другим человеком» [см.: Jenkins 1977: 42].

Следует отметить при этом, что, как и во многих других традициях, в гойдельском фольклоре также существуют сюжеты о любви мифического женского персонажа к смертному мужчине, однако, что представляется нам странным (и в чем поэтому мы не совсем уверены), рассказы о том, как к мужчине приходит сида, принявшая обличье его собственной жены, практически не встречаются. Ср., напротив, в данной связи, скандинавские предания о хюльдре, которая, в частности, приходит к мужчине, пасущему коров на дальнем пастбище-сетере, «вполне обоснованно объясняя свой приход» [Рачинская 2000: 30]. Распространены сходные сюжеты и в русском фольклоре, и, более того, данный мотив встречается также в древнеирландской традиции (богиня войны Бодб принимает облик возлюбленной героя Кухулина Ниав и побуждает его пойти на битву, в которой ему суждено погибнуть). Но, строго говоря, хотя в сюжетах подобного типа речь идет о *подмене* земной жены ее мифическим двойником, мы, наверное, не можем включать их в группу сюжетов о подменшах, поскольку последние в качестве одного из обязательных элементов включают в себя пассивность подменяемого – ребенка или больной, умирающей женщины¹.

¹ Подменяют ирландские сиды и еду: оставленный без присмотра свежий сыр, например, может оказаться украденным, а на его месте будет лежать своего рода «муляж» сыра, внешне схожий с этим продуктом, но утративший свои вкусовые и питательные качества см.: [Briggs 1977: 58].

Совершенно параллельно в фольклоре Британских островов существуют сюжеты не о подменной, но об украденной жене или невесте (или женихе), которую сиды заманивают в свой холм. Вернуть ее можно довольно романтичным способом: когда воинство сидов будет в полночь проезжать мимо волшебного холма, надо подбежать к белой лошади, на которой сидит похищенная женщина, перерезать железным ножом веревки, опутывающие ее, и крепко схватив женщину, стянуть с лошади (сюжет F 322).

Как и в случае с детьми-подменшами, обратимся к тому, что может быть названо реальной практикой. По имеющимся историческим свидетельствам (т. е. с начала XIX в.), случай аналогичной попытки «вернуть украденную жену» был всего один, но достаточно яркий: в марте 1895 г. жительница деревни Балливадли (гр. Типперери) Бриджет Клери была заподозрена ее мужем Майклом и несколькими соседями в том, что на самом деле она – сида-подменша; после четырех дней «дознания» муж облил ее ламповым маслом и на глазах потрясенных (но безучастных!) соседей сжег, после чего, утопив тело в болоте, поспешил в соседнюю деревню к священнику и сказал ему, что убил свою жену (чему тот вначале не поверил). Этой же ночью муж-убийца отправился к местному волшебному холму, чтобы вызволить «реальную» Бриджи, которая, как он ждал, проедет ровно в полночь на белой лошади в процессии сидов. В его сознании, как можем мы понять, глядя на это со стороны, произошло смешение сюжетов о подменной жене и об украденной жене, причем если в первом действии этого трагического «спектакля» речь для него шла о подменше, то во втором – после того, как тело Бриджет исчезло из дома, она уже предстала как украденная сидами. Во время следствия он признан вменяемым и был осужден на 15 лет тюремного заключения.

Подробное описание этих событий и попытка анализа вызвавших их причин содержатся в книге Анжелы Бурк *«Сожжение Бриджет Клери»* [Bourke 1999]. Все собранные автором свидетельства говорят о том, что отношения между супругами были плохими, что Майкл завидовал Бриджет, которая умела читать и писать, шить на швейной машине, разводила кур, гораздо больше, чем он, зарабатывала и к тому же была моложе его и даже, предположительно, имела любовника в этой же деревне. Все вместе, таким образом, предстает как расчетливая месть со стороны мужа, лишь замаскированная под «темное суеверие». Однако это не совсем так, что отчасти понимает и сама А. Бурк.

Тот факт, что за семь лет супружества у Бриджет не было детей, что она вдруг заболела странной болезнью (высокая температура при отсутствии катаральных явлений, по предположению автора – особая форма бронхита), что у нее были приступы бреда, что она отказалась проглотить святое причастие, и даже (как мы можем предположить) ее имя, неосознанно соотносимое с именем кельтского языческого божества Бригиты, – все это действительно создавало иллюзию комплекса «жена-сида» (в большей степени, чем жена-подменша), также хорошо известного в гойдельском фольклоре. Но, видимо, Майкл не мог пропустить в свое сознание мысль, что семь лет назад женился на сида, и более охотно смирился с предположени-

ем, что его реальная жена Бриджет была подменена (или украдена, что он, видимо, различал уже не совсем ясно). И поэтому он был в равной степени искренен и говоря со священником, и стоя в полночь у волшебного холма, и на суде, когда рассказывал, как его жена якобы сама ушла из дома. Вспомним, что еще в 1886 г. З. Фрейд выступил в Вене с докладом «Об истерии у мужчин» [подробнее об этом см.: *Джонс* 1997: 131–133]. В данном случае, как нам кажется, имел место характерный для истероидной личности процесс *вытеснения*. «По сути, каждый из нас обладает способностью поступать подобным образом с неприятными для себя фактами. Однако это вытесненное знание обычно остается у порога сознания, поэтому нельзя полностью игнорировать его. У истериков же эта способность заходит очень далеко: они могут совсем “забыть” о том, чего не желают знать, они способны лгать, вообще не осознавая, что лгут» [*Леонгард* 2000: 71].

Но можем ли мы в данном случае сказать, что «ставим диагноз» одному только Майклу Клери, который, кстати, был во время следствия признан вменяемым? Его «психоз» опирался на многовековую традицию веры в «сверхъестественную агрессию», история с подмененным не была изобретена им, и аномальность Майкла Клери состояла лишь в том, что он просто отстал от своего времени. Ведь те, кто видел ведьму-оборотня в своей старой соседке или шпиона и врага народа – в своем товарище по работе, с точки зрения психиатрической, также, наверное, считались нормальными.

В 1837 г. в одну болгарскую деревню пришел мрачный немолодой мужчина, показавшийся местному населению подозрительным. После нескольких дней пыток, так и не добившись его признания в том, что он вампир, его пронзили колом и сожгли [*Jones* 1931: 123]...

Литература

112

- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Джонс 1997 – *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.
- Леонгард 2000 – *Леонгард К.* Акцентуированные личности. М., 2000.
- Максимов 1983 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989 (1903).
- Санаров 1979 – *Санаров В.И.* НЛО и энлонавты в свете фольклористики // Советская этнография. 1979. № 2.
- Софронова 2000 – *Софронова Л.А.* О мифопоэтическом значении оппозиции человек/не человек // Миф в культуре: человек – не человек. М., 2000.
- Рачинская 2000 – *Рачинская Е.С.* Образ Хюльдры в норвежских преданиях // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре: Материалы «круглого стола». М., 2000.
- Рис 1999 – *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов. М., 1999.

- Убийство 1902 – Убийство детей и стариков // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон. СПб., 1902. Т. 34.
- Фуко 2004 – *Фуко М.* Ненормальные. СПб., 2004.
- Bourke 1999 – *Bourke A.* The Burning of Bridget Cleary: A True Story. L., 1999.
- Briggs 1977 – *Briggs K.* A Dictionary of Fairies. L.; N.Y., 1977.
- Eberly 1988 – *Eberly S.* Fairies and the Folklore of Disability: Changelings, Hybrids and Solitary Fairy // *Folklore*. Vol. 99. 1988.
- Fairy 1977 – *Fairy Legends from Donegal* / Ed. S. O'Eochaidh. Dublin, 1977.
- Jenkins 1977 – *Jenkins R.* Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance among the Irish Peasantry // *Ulster Folklore*. 1977. Vol. 23.
- Jones 1931 – *Jones E.* On the Nightmare. N.Y., 1931.
- Kelly 1995 – *Kelly F.* A Guide to Early Irish law. Dublin, 1995.
- O'Connor 1991 – *O'Connor A.* Child Murderess and Dead Child Tradition: A Comparative Study. FF Communication. № 249. Helsinki, 1991.

«ЛЕСНОЙ ОТПУСК»: МИФИЧЕСКИЙ ОБРЯД

Начиная с середины XIX в. значительное число публикаций, от губернской прессы до этнографических изданий, было посвящено обрядам и верованиям, связанным с пастухом, и особому способу пастьбы с *отпуском* [см., например: *Ефименко* 1878а, 1877, 1878b; *Ребров* 1886; *Георгиевский* 1890; *Ильинский* 1884; *Дурасов* 1989; *Бобров*, *Финченко* 1986; *Щепанская* 1986 и др.] – обрядом, который предполагает заключение договора между пастухом и сверхъестественными силами и согласно которому последние берут на себя обязанность пасти и защищать стадо, в то время как пастух оплачивает эту работу и со своей стороны обязуется соблюдать ряд запретов в течение всего пастбищного сезона. При этом и носители традиции (пастухи и их «клиенты»), и исследователи констатируют наличие двух видов отпусков – *божественных*, или *благословенных*, и *лесных*, или *неблагословенных*, *страшных*. Основное различие состоит в том, с кем именно пастух заключает договор: в первом случае это Бог, во втором – леший.

114

В зависимости от контрагента различаются и сами обряды, и тексты. В случае принятия *божественного* отпуска пастух собирает стадо на огороженной территории, обходит его трижды, держа при себе определенные предметы: икону, свечу, топор, кнут или ветку-*погонялку*, замок с ключом, закатанную в воск шерсть от всех коров стада и т. д., произнося наизусть, читая по бумаге или – если он неграмотный – просто имея при себе текст заговора-молитвы. После этого пастух прогоняет стадо в ворота, над которыми висит икона; по бокам ворот или в самих воротах на земле лежат ритуальные предметы: кочерга, пояс, замок с ключом и др. Затем предметы, с которыми совершался обход, пастух прячет в воду, муравейник, под корень дерева, в землю и т. п., а письменный текст, если таковой имелся, приносит домой и кладет в тайное место: на божницу, за печь, на чердак, или затыкает за дверной косяк сверху, так чтобы каждый день утром и вечером проходить под ним. Текст такого отпуска строится с использованием характерных заговорных формул, содержит перечень святых, к которым обращает-

ся пастух, и опасностей, от которых он должен охранять стадо. Отпуска, распространяемые письменно, существенно больше по объему тех, которые передаются устно, содержат значительно расширенный список свя-тых-помощников, разновидностей животных, входящих в стадо, и потен-циальных источников опасности; такие тексты имеют тенденцию к расши-рению и за счет многократного повтора одних и тех же заговорных формул по нескольку раз. В конце обычно содержатся указания для пастуха. Уст-ные отпуска имеют значительно более простую структуру, но по сути отно-сятся к тому же типу текстов.

Лесной отпуск, по рассказам пастухов и их «клиентов», представ-ляет собой обряд совершенно иного типа. Чтобы совершить его, пастух не проделывает всего обозначенного выше, а идет в лес, захватив с собой уго-щение (яйца, хлеб, водку), вызывает *хозяина (лесного)* и уговаривается с ним о плате, которая может варьироваться от самой лучшей коровы в ста-де (предполагается, что ее в начале или конце сезона задерет хищный зверь) до одного яйца, бутылки водки или рубахи. В нарративах на эту те-му содержится существенно меньше подробностей, они не дают разверну-того описания обряда, а, как правило, ограничиваются несколькими дета-лями. Более того – пастухов, которые сами бы прямо признавали, что пас-ли или пасут с «лесным» отпуском, встретить почти невозможно. Лишь иногда они сообщают, что когда-то пробовали пасти *лесом*, но делали это недолго (один-два сезона) и впоследствии стали пользоваться *божествен-ным* отпуском. В редких случаях пастухи, бравируя своей близостью с ле-шим, рассказывают, как они торговались с последним, как им было страш-но и как им удалось сбить цену за пастьбу с очень высокой (корова) до пре-дельно низкой:

Тут был у нас пастух, недавно помер. Собирает, берёт два яйца, бутыл-ку водки и идёт в завал, где выгоняют коров, тут ваша граница, тут на-ша, и вызывает этого хозяина, и выходит он, как настоящий человек, обут, одет, разговариват <...> «Вот выпей», – говорит. «Нет, – гово-рит, – ты мне отдай всё стадо». – «Нет, – говорит, – я стадо не отдам». – «Ну давай половину», – и согласится с ним. «Половину отдай». – «Нет, – говорит, – не отдам ни половину, нисколько. Ничего не отдам тебе, на, – говорит, – бутылку да два яйца, да пойди». Этот лесий бу-тылку схватит, два яйца взял, и все запуги (КА¹; зап. в 1995 г. в с. Ар-хангело от К.В. Моисеевой, 1921 г. р.).

115

Из таких рассказов обычно нельзя составить отчетливой картины ритуала, они дают лишь общее представление о действиях пастуха. Неред-ко сами пастухи путают или смешивают *лесной* и *божественный* отпуска при их описании:

¹ КА – Каргопольский архив лаборатории фольклора РГГУ. Все записи сде-ланы в Каргопольском р-не Архангельской обл.

Лесной отпуск – обойдёшь коров всех, прочитаешь вот эту писулю, а потом протягиваешь шнур и ворота такие сделаны, в ворота пропускаешь. И тут трубу кладёшь. Рожок. Ну и отпускаешь в лес. Потом домой надо, так струбишь в этот рожок – оне идут все домой (КА; зап. в с. Хотеново от пастуха П.А. Панова, 1923 г. р.).

В данной цитате содержится описание вполне стандартного способа обхода и прогона скота в ворота в день выгона – эти действия характерны для *божественного* отпуска и приводятся в качестве указаний для пастуха в списках, что не мешает, однако, информанту называть его *лесным*.

Во многих нарративах о пастьбе отмечается градация отпусков по степени сложности, опасности и эффективности. Согласно общему мнению «лесной» отпуск более эффективен, требует меньшей работы от пастуха, но более сложен с точки зрения соблюдения запретов и ответственности за их нарушение. При сравнении пастьбы с *божественным* или *лесным* отпуском информанты нередко отмечают различие между видами наказания пастуха за нарушение запретов: в первом случае страдает стадо (хищник может задрать одно или несколько животных, коровы могут разбредиться по лесу, и потребуется много времени и усилий, чтобы их найти), во втором – сам пастух (леший может побить, исхлестать ветками/вершинами деревьев, а то и просто убить его):

Лесной [отпуск] строгий. Если лесной отпуск нарушишь, может саромово пастуха лесной так наказать или может даже напололам разорвать. А божественный отпуск нарушишь, значит, в стаде зверь скотину повредит. Да, это обязательно (КА; зап. в 1996 г. в д. Дуброво от Б.Ф. Миронова, 1936 г. р.).

Иногда подчеркивается, что *лесным* отпуском пасти грешно:

А лесом он пасёт, так ему легче, потому что он только, уж там – без него пасут. Вот уж четыре часа – он протрубит – коровы сами к нему идут. Вот это лесом пасут – худо лесом пасти, нать самим пасти (КА; зап. в 1997 г. в с. Лядины от А.П. Поповой, 1924 г. р.).

Это объясняется тем, что при принятии *лесного* отпуска пастух вступает в контакт с нечистой силой. Предпочтение обыкновенно оказывается *божественным* отпускам, и нередко в пастушеских нарративах выбор мотивируется одной из приведенных причин (страшно или грешно).

Иногда отмечаются различия в запретах, которые пастух должен соблюдать. Правда, эти различия в основном касаются деталей:

Берёшь отпуск, чёрных, вот, например, божественным [отпуском] пасёшь, то чёрных ягод йисть нельзя, а если уже лесным, так красных есть нельзя, а чёрные если вишь. Например, сморода чёрная. Гнёс

[гнезд] зорить [разорять] нельзя, заюшков имать, переходить, если скот идёт, то дороги не пересекают (КА; зап. в 1994 г. в с. Тихманьга от пастуха П.М. Нестерова, 1924 г. р.).

Впрочем, эти отличия далеко не всегда связываются с типом отпуска:

Кому черных нельзя было есть, красные одни можно было, а кому красных нельзя было есть, одни черные. Ведь там по-разному написано² и всё (КА; зап. в 1995 г. в с. Архангело от пастуха М.М. Ласикова).

Среди других запретов, налагаемых отпуском на пастуха, выделяют такие, которые требуют от него соблюдения ритуальной чистоты (запреты на половую жизнь, использование бранной лексики, участие в похоронах и пр.), и те, которые подчеркивают, в том числе и внешне, его принадлежность к «чужому» миру, выделяют его из общины и сообщают ему признаки потустороннего персонажа (пастух не должен стричься, бриться, прикасаться к другим людям, здороваться за руку). При всей кажущейся противоречивости этих двух групп запретов на практике они действуют одновременно, и никакого их разграничения в зависимости от того, *лесным* или *божественным* отпуском пользуется пастух, не существует [Мороз 2001: 240–243].

При подробном рассмотрении большого корпуса нарративов о пастьбе и пастухах снимается и ряд других признаков, по которым якобы противопоставлены *лесные* и *божественные* отпуска. Так, в отношении типа наказания за нарушение запретов, когда мы сталкиваемся с описанием конкретных случаев пастушеской практики или общими рассуждениями о характере пастьбы с отпуском (без противопоставления), различия между *лесным* и *божественным* отпусками отсутствуют. П.С. Ефименко приводит быличку о том, как старый пастух перед смертью передал свое знание более молодому, запретив ходить за стадом в лес. Когда тот спьяну нарушил запрет, он увидел в лесу лешачиху, ходящую за стадом, после чего та бросила пасти, и виновнику пришлось самому ходить за стадом [Ефименко 1864]. Следует понимать, что хождение за стадом со стороны пастуха подразумевает прекращение действия отпуска, из-за чего стадо в лесу разбредлось. В данном случае пастух избегает телесного наказания за нарушение лесного отпуска. Ниже приводится высказывание пастуха, который, по его словам, никогда не брал *лесного* отпуска:

Лесной, если провиниссе, так накажет. Отхлышет, отлупит ли, помнёт. Например, не надо красных ягод йись, а ты поел, так он или тебя накажет, или скотом обидит. Што-ни из двух, одно што-ни сделает (КА; зап. в 1994 г. в с. Тихманьга от пастуха П.М. Нестерова, 1924 г. р.).

² Имеются в виду указания пастуху, содержащиеся обычно в письменных отпусках после собственно заговора.

Взаимоотношения лешего и пастуха описываются как неперенный атрибут правильной пастьбы, вне зависимости от того, с кем последний заключает договор. Даже при сравнительном описании *лесных* и *божественных* отпусков отмечается участие *хозяина* в пастьбе и контроль с его стороны за поведением человека вне зависимости от типа обряда. Нападение хищников на стадо всегда описывается как акция, предпринятая или санкционированная им:

Нельзя з женщиной ему жить, нельзя волос стрикчи, знач"ит, это вот не делают. А то можот прикрыть. Кто там прикрываёт-то, чёрт ли, леший, прости Господи. Животную твою. Можот животную прикрыть. [«Прикрыть» – это что?] Так вот... ну и... или волк там схватит, или она потеряеца софсем ли, не знаю (КА; зап. в 2001 г. в с. Лукино от М.А. Кремленко, 1930 г. р.).

Зверь, таким образом, выступает не столько как субъект действия, сколько как один из возможных его инструментов наряду с другими. При этом описания такого рода наказаний часто делают акцент на характерной для взаимоотношений человека с представителями потустороннего мира эквивалентности. Так, согласно быличке, в которой пастух нарушил запрет есть рыбу и проткнул рыбник вилкой, корова пришла домой с вилами в боку (КА; зап. в 2000 г. в с. Полуборье от Т.А. Поповой, 1954 г. р.); черных ягод пастуху нельзя есть, потому что *зверь* (хищник, который в случае нарушения запрета нападет на скот) черный (КА; зап. в 2000 г. в с. Поздышево от М.Г. Окуновой, 1926 г. р.); сама формулировка *нарушить запрет* или *нарушить/испортить отпуск* порождает аналогичную, касающуюся кары: леший или *зверь нарушит/испортит стадо*. В любом случае наказание всегда идет со стороны лешего, персонально или посредством хищника, и никогда – со стороны Бога.

Бог наказывает пастуха в другой ситуации – в момент смерти. Пастушеское ремесло приравнивается традицией к *знатью* колдуна, понимается как греховное и непременно влекущее наказание в виде долгой и мучительной смерти, если его не *передать* (*сдать*):

А ежели когда уш допасёт до тово – чувствует, што умрёт, он своим кому-нибудь передаёт. Слова эти. [Зачем?] А нельзя с этим умирать. [Почему?] Ну, плохо будит, карать будит (КА; зап. в 2000 г. в с. Ольховец от А.Н. Поповой, 1927 г. р.).

В этом случае наказание также следует безотносительно к тому, каким типом отпуска пользовался пастух.

Нейтрализация оппозиции *божественный/лесной* отпуск наблюдается и при описании способа пастьбы. При прямом противопоставлении информанты подчеркивают, что *лесом паст*и легче, потому что не надо следовать/ходить за скотом, в противоположность *божественному* отпуску:

Отпуск брали по-разному. Иной берёт, что сам пасёт. А другой отпуск – уж лесной пасёт. А уж ему лесной пасёт, так уж он ему осенью животину отдавает. Какую он вылюбаёт, ту и берёт. Тут пастух в лес не ходит [если лесной пасёт]. За деревню выгонит коров, протрубит, там, раньше трубки были, три раза протрубит и пошёл домой. Весь день в лес не ходит. Опять на это же место выходит, где скотину обходил, опять три раза протрубит – скотина его вся пригонена (КА; зап. в 1996 г. в д. Данилово от Л.К. Шубниковой, 1930 г. р.).

Из цитаты складывается впечатление, что *божественный* отпуск вовсе не облегчает работу пастуху, что не существует разницы между пастьбой с ним и вообще без отпуска. Однако пастьба без отпуска считалась нежелательной или неприемлемой [Щепанская 1986: 166; Ефименко 1878а: 18–19; Каменев 1913: 183], а одна из основных функций любого отпуска – освободить пастуха от необходимости ходить в лесу за скотом:

А так веть тоже за каждой животиной не находиш – ну-ко – полсотни коров, дак она одна туда пойдёт, друга туд... в другую сторону – не находишся. А тут... вот хто-то пасёт, вот... это есть сила какая-то, это истина уже. Кто-то какие-то вот слова... и это делает (КА; зап. в 1993 г. в с. Калитинка от Д.Е. Ворсина, 1926 г. р.).

В рассказах о *божественных* отпусках также отмечается, что пастух не пасет скота:

Вот под Каргополем пас. Вот рядом, я все деревни пас. И всё было нормально. Повалюсь спать, дак пока не встану, коровы все лежат. И молока тогда много было <...> [Что такое отпуск?] Божественные слова. [Откуда они берутся?] Старые люди дают. Исполнять [надо] все, а то нарушишь. [Что исполнять?] Што сказано, што написано <...> Бывает, пасёшь с отпуском – медведь в стаде ходит. Твой хозяин. Ты его видишь, а он никою не трогает, и всё. Волк тут тожо ходит в стаде. На волка. Тожо это всё видишь. Ты ево видишь: волк да волк. Он твой хозяин стада (КА; зап. в 1997 г. в с. Печниково от пастуха Г.Ф. Казанина, 1937 г. р.).

119

Итак, мы видим, что при отдельном описании пастьбы с «лесным» и с *божественным* отпуском ни виды запретов, ни степень сложности их соблюдения, ни тип кары за их нарушение и степень ее тяжести, ни затраты труда со стороны пастуха, ни характер взаимоотношений с лесным принципиально не различаются. Существенные различия имеются в произносимых в том и в другом случае текстах и в действиях пастуха при совершении обряда первого выгона.

О текстах *лесных* отпусков сведений значительно меньше. Если *божественные* отпуска цитируются более или менее точно, а кроме того, мы имеем значительное число их списков, то при описании принятия *лесных*

отпусков информанты ограничиваются воспроизведением неформализованного диалога пастуха с лешим. Меньшая известность этих текстов, а также атмосфера тайны, существующая вокруг них внутри устной традиции, послужила поводом для создания в научной литературе на эту тему некоей завесы загадочности. Так, Г.П. Дурасов уверяет, что «если “благословенные отпуска” <...> были привычным явлением в каргопольской деревне, то “неблагословенные”, или “страшные”, окутаны покровом таинственности» [Дурасов 1989: 276]. Другие собиратели и исследователи отговариваются тем, что о лесных отпусках известно чрезвычайно мало, так как они относятся к особому, тайному знанию пастухов, которое не подлежит разглашению [например: Харузин 1894: 315–316; Криничная 1994: 157]. Расходятся авторы и в оценке текстов одного и того же типа, относя их то к «христианизированным», то к «языческим» [Криничная 1994: 160; Логинов 1994: 148].

В действительности же дело обстоит не совсем так. Во-первых, малое распространение в научном обороте и трудности фиксации текстов лесных отпусков не могут быть объяснены степенью эзотеричности знания, ибо аналогичные обращения к лешему, произносимые, например, при поиске пропавшего в лесу животного, фиксировались неоднократно и продолжают фиксироваться в достаточном количестве. То же касается текстов, в которых к лешему или домовому с просьбой беречь скот обращаются не пастухи, а хозяйки. Один из них приводит В.Н. Добровольский: «Весной, во время первого выгона лошадей в поле – на ночлег, – крестьяне молятся лесному царю о сохранении лошадей от зверя и всякого случая: “Лес честной, царь богатый и многомилостливый! Спаси моих лошадок в поле, за полями, в лесу, за лесами, где они ходят, гуляют, росу выпивают, – тем они сыты пребывают. Вот тебе, лес честной, хлеб-соль и низкий поклон”» [Добровольский 1908: 10]. Этот приговор записан в Смоленской губ., где неизвестны пастушеские отпуска, но в севернорусской традиции мы встречаем аналогичные обращения, хотя преимущественно к домовому:

Там уж просят Господа Бога, там батюшко-хозяюшко есть: «Батюшко-хозяюшко, я вам помолюся, я вам поклонюся, берегите мою скотину на летушко красное от всякого врага». Там уж батюшко-хозяюшко во дворе (КА; зап. 1996 г., с. Шильда от М.Ф. Герасимовой, 1925 г. р.).

Поскольку для севернорусской магии первого выгона характерна дублетность действий хозяек и пастуха и даже своеобразная конкуренция между ними [Мороз 2001: 247–249; Мороз 2003: 50–52], можно, во-первых, предположить, что пастушеские обращения к лешему носили тот же характер. Кроме того, учитывая, что во всех остальных случаях в коммуникации человека с лешим (как и с другими *хозяевами*) используются приговоры с вполне жесткой структурой, надо думать, что и диалог пастуха с лешим должен строиться по тем же правилам, а не как свободная беседа, что мы обычно имеем в соответствующих описаниях.

Во-вторых, искомые записи все-таки существуют, причем даже весьма старые. Так, в опубликованном В.И. Срезневским олонечком сборнике заговоров XVII в. содержится среди нескольких традиционных *божественных* и один *лесной* отпуск [Срезневский 1913: 496–497; № 58] (правда, эти термины ни в рукописи, ни издателем не употребляются). Он подтверждает наши предположения относительно содержания и структуры таких текстов.

Что же касается описаний самого обряда принятия «лесного» отпуска, то мы имеем большое разнообразие их. Однако в этом разнообразии почти нет повторяемости, все такие описания весьма сильно отличаются друг от друга и совпадают лишь в отдельных деталях: необходимость отнести лешему подарок (яйцо, хлеб, бутылку, рубаху), положить это все на пеню или в муравейник; торг с лешим о плате; описание, как леший забирает в уплату животное из стада. Такие описания больше напоминают сюжеты быльщин, чем изложение реальной обрядовой практики: «В Ильин день, после обхода с крестами, пастух градовской загнал скот в лошину, а Прокопий тут и случись; и видит он, что пастух что-то ладить собирается. Дай-ко, думает, посмотрю. Стал, смотрит через ногу и видит: сидит пастух на осиновом пне, а перед ним целая артель врагов, а посередине один такой большой-большой. И спрашивает он пастуха: “Выбирай себе любово, которой взглянется”. А пастух ему: “Выбирай сам, ты лучше знаешь своих-то!” Лесовой ему подумавши и говорит: “Бери вот этого, кривого, он тебе послужит”. – “Ну ладно”. Кривой враженок как схватит лозину да как крикнет – и повалил скот по дорожке, а большой-то и говорит пастуху: “Смотри только, как станешь загонять – иди по следу, а навстречу не ходи: все дома будут”. И сгинули все. Прокопий Никифоров перекрестился да что есть духомой» [Перетц 1894: 7]. При ближайшем же рассмотрении, если устранить «беллетристические» детали и вычленив общее из описаний, обряд будет выглядеть существенно проще: следует отнести соответствующие дары в лес, положить их в определенное место (под куст, в муравейник, под пеню и т. п.) и произнести приговор.

Вышеизложенное наводит на мысль, что мы имеем дело не столько с реально существовавшим обрядом *лесного* отпуска, сколько с фантомом, своеобразным мифом в мифе. Иными словами, на наш взгляд, рассказы о *лесном* отпуске порождены особой формой репрезентации тайного знания под воздействием общего восприятия пастуха как человека *знающего*, способного колдовать, и не без участия самих пастухов, стремящихся поддерживать таким образом собственное положение в глазах «клиентуры» на должном уровне. Это представляется весьма существенным, учитывая, что, по широко распространенной во всем славянском мире традиции, в пастухи шли люди ущербные в физическом или социальном плане [см., например: *Иваницкий* 1890: 38; *Калинин* 1913: 255; и др.], а сам статус пастуха в глазах общины был чрезвычайно низок, несмотря на веру в их колдовские способности. В результате вполне обычный обряд, не сильно отличающийся по структуре, содержанию, сложности и опасности от поисков пропав-

шего в лесу человека или животного, тела утопленника в воде, вызывания дворового, чтоб узнать судьбу, и др., стал и в народной, и в научной традиции восприниматься как очень сложный и опасный ритуал, покрытый флером таинственности.

Лесного отпуска как самостоятельного обряда могло вполне не быть вообще. Не исключено, что это лишь компонент цикла обрядов первого выгона, который мог входить в пастуший обход стада в начале пастбищного сезона – обряд сложный, разветвленный и растянутый во времени на несколько дней. Подтверждением нашей точки зрения может служить список отпуска, предоставленный нам летом 2002 г. вдовой пастуха И.М. Качкова, 1918 г. р. Этот список, как и многие другие, содержит текст заговора-молитвы, обращенного к Богу и святым, чтобы они защитили стадо, и «устав, как пастуху хранить себя». Отличие этого списка от большинства других состоит в том, что непосредственно после развернутого заговора, сразу за словами «Как благовестник святой колокол святой [описка: должно быть “повешает” или “звонит”] в Христов день, так и я раб Егор повешаю в трубу моему бесловестному стаду Аминь Аминь Аминь»³ следует обращение к лешему:

Царь лесов как я тебе служу так и ты мне служи всей своей силой и правдой принимай мое стадо в каждый день посылай мне стадо в каждый день я тебя пою я тебя кормлю и шелковый пояс в девять узлов корень дремучих лесов в осину Аминь, Аминь, Аминь (КА; зап. в с. Тихманьга от А.С. Качковой).

Аналогичное «доставление» верований и обрядов, расширение их за границы реальной ритуально-магической практики мы имеем, например, когда пастуха считается необходимым пригласить на свадьбу наряду с колдуном, чтобы избежать порчи с его стороны («Вот раньше прежде всево приглашали на свадьбу попа. Ну, вот кто знат, што на деревне, што ты што-то знаш, колдунью и пастуха – вперед всех гостей, чтобы было удачно: колдунья в себе, батюшко с Богом к себе, ну а пастух тожо што-то знат себе» – КА; зап. в 1997 г. в с. Лядины от В.У. Волочевской, 1932 г. р.), а также в представлениях крестьян, что пастух может наводить порчу на скот не угодивших ему хозяев. Примером такого же «мифа в мифе» могут служить верования в чернокнижников как особую категорию колдунов, близких с персонажами нечистой силы, совершающих свои обряды с помощью некоей черной книги.

Верование в наличие и практикуемость ритуала может быть не свидетельством его объективного существования, т. е. реальной обрядовой практики, а лишь маркером восприятия того или иного персонажа в культурной традиции.

³ Здесь и далее текст цитируется с сохранением орфографии и пунктуации.

- Бобров, Финченко 1986 – *Бобров А.Г., Финченко А.Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII–XIX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
- Георгиевский 1890 – *Георгиевский М.Д.* Из народной жизни // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 76.
- Добровольский 1908 – *Добровольский В.Н.* Нечистая сила в народных верованиях: (По данным Смоленской губ.) // Живая старина. 1908. № 1.
- Дурасов 1989 – *Дурасов Г.П.* Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополя в XIX – начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
- Ефименко 1864 – *Ефименко П.С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 52–53.
- Ефименко 1878а – *Ефименко П.С.* Договор найма пастухов. СПб., 1878.
- Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Т. 1. М., 1877.
- Ефименко 1878б – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Т. 2. М., 1878.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭ. М., 1890. Т. 69. Вып. 1.
- Ильинский 1884 – *Ильинский В.* Домашний отпуск при выгоне рогатого скота (Ряговская волость Каргопольского уезда) // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 54.
- Калинин 1913 – *Калинин И.* Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губернии // Живая старина. 1913. № 3–4.
- Каменев 1913 – *Каменев А.А.* Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губернии // Живая старина. 1913. № 1–2.
- Криничная 1994 – *Криничная Н.А.* Леший и пастух: (по материалам севернорусских мифологических рассказов, поверий, обрядов) // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994.
- Логинов 1994 – *Логинов К.К.* О свадебной «порче» в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994.
- Мороз 2001 – *Мороз А.Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.
- Мороз 2003 – *Мороз А.Б.* Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003.
- Перетц 1894 – *Перетц В.Н.* Деревня Будагоща и ее предания // Живая старина. 1894. № 1.

- Ребров 1886 – *Ребров В.* Молитва скоту // Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 2. Отд. 1. Петрозаводск, 1886.
- Срезневский 1913 – *Срезневский В.И.* Описание рукописей, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Харузин 1894 – *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1894. Вып. 3.
- Щепанская 1986 – *Щепанская Т.Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.

ГАЛЛЮЦИНАЦИИ И/ИЛИ ФОЛЬКЛОР

В исследованиях, посвященных русским крестьянским быличкам, не раз обращалось внимание на сюжеты об Огненном Змее, обретающем облик мертвеца и вторгающемся в мир живых людей [Померанцева 1975: 181–182; Зиновьев 1985: 71]. При анализе соответствующих текстов становится ясно, что речь, как правило, идет о характере изображения мифологического персонажа. О человеке же, который становится жертвой контакта с потусторонней нечистой силой, говорится односложно: «Часто Змей Огненный является ипостасью черта, который принимает облик умершего или находящегося в отлучке мужа или любовника, по которому тоскует женщина» [Левкиевская 1999: 332]. В данном случае речь идет о поверье, согласно которому сильные аффективные переживания после смерти кого-либо из близких притягивают нечистую силу. Между тем в большинстве быличек об Огненном Змее подробно описывается состояние человека, не находящего в себе силы с такими переживаниями справиться. Его поведение настолько отличается от обычного состояния, что обращает на себя внимание окружающих. Обобщенно о таком состоянии говорят, что человек «сохнет» (имеется в виду погруженность в мир внутренних трагических переживаний). Тоскующий по умершему отдаляется от близких, ждет приближения вечера и ночи. В сумерках перед ним возникают зрительные образы и слышатся голоса¹:

«Мать ко мне летала. Двери все были закрыты. Она всходит в избу, как человек. На ней рукава с нижней юбкой. Спрашивает: “Плохо тебе жить-то?” – А я плачу» [НАМ].

¹ Используемые материалы хранятся в фольклорном архиве Ульяновского государственного педагогического университета и в личном архиве автора. В тексте в квадратных скобках указаны инициалы информантов.

«А вот тётя Миколина, когда у нее сын умер. Она мне все рассказывала. Вот, слышь, бывало, лежу, а они с Иваном сидят, в гармони играют, поют. “Матушки, глянь-ка, Ваня пришел! Спать пойду – он со мной, понесу есть – он со мной”» [ПЕФ].

«Голоса» могут иметь императивный характер:

«Стал ко мне муж летать. А он мне раз говорит: “Нюра, айда, чай, в конюшню сходим поглядим”. Я, слышь, встала и пошла. Мы прошли в сенях, тогда в сени-ти шли. Он говорит: “Возьми ка ты веревку”. Я, слышь, сразу догадалась: “Эх ты, это дело зря!”» [ПЕФ].

Родные и близкие догадываются о неблагополучии, слыша, как тоскующий человек начинает разговаривать с невидимым «пришельцем»:

«У Тони Матвеевой умерла дочь. А девчонка – внучка больно плакала. К ней, наверно, мать прилетала, она с ней разговаривала по ночам. А ее одну не оставляли. Она стала в баню ходить ночевать. Вот они ходили за ней подсматривать. Она сидит в бане и разговаривает с ней, а никого не видно» [ЛАИ].

«В 12 часов ночи явятся он. Прошел к столу и смотрит на меня. А потом: “Ты что на меня смотришь? Дай поесть!” – А я говорю: “Вон чашка стоит, хлеб с молоком там остались”. – А он: “Ты встань, подойди да дай!” – Свекровь услышала, а его-то голос она не слышит, а слышит меня. И спрашивает свекровь меня: “Ты с кем разговариваешь?” – Я: “С Митей ...”» [АЕФ].

«Витьку трактором задавило в поле. Бабушка плакала и плакала об нем. И вот он начал к ней летать. Она бормочет, и бормочет, и бормочет. А утром внук спрашивает: “Бабуля, ты с кем калякала?” – Она словно с радостью: “Чай, Витенька приходил”» [ЖТА].

126

В последнем рассказе обращает на себя внимание эмоциональное состояние женщины, похоронившей сына: она с радостью говорит о видении. Подобное возбуждение у людей, подверженных зрительным галлюцинациям, отмечают многие информанты:

«Я вечером собралась, пошла к кресной. Гляжу, она с кочерьгой бегают. Да кака-то смеется, калякат. Говорю: “Ты чаво прорабатываешь?” “Да чаво, пришла Надька с подружкой, подружку там завела. Вот их гоняю”. “Да ты больно весёла”» [СЕИ].

Мир живых для тоскующего человека становится в тягость. Душевные переживания заслоняют собой обычные дела и заботы. Подвер-

женный видениям человек стремится выпроводить из дома соседей и родственников, чтобы снова предаться раз испытанным чувствам. Все попытки вызвать тоскующего на откровенность оказываются безрезультатными:

«Кать, к тебе, наверно, мама похаживает?» «Нет». «Да как нет, вечером-то с кем говорила?» [СЕИ].

«Хозяйка, а к тебе мужик ходит. Она говорит: “Нет”. “Нет, ходит”. Ты от него никак не можешь избавиться. Всю ночь нонче калякала» [ПЛИ].

«Дочь спрашивает: “Мама, ты что? Ты с кем разговаривашь?” “Нет, ни с кем, сама с собой это я”. Ладно. Так вечера четыре прошло. Опять говорит. “Мама, опять разговаривала!” “Нету, нету”» [ЖТА].

Аффект, переживаемый во время видений, так велик, что может привести к потере сознания:

«Мы не верили. Один раз мама пошла доить корову. Мы вышли немного погода и увидели, что она лежит без сознания. Когда она очнулась, то сказала нам, что ее ударило переключком. Но переключок-то был на месте. Это ее отец, наверное, стукнул» [БПН].

«А потом, говорит, как меня шарахнет, я от двери до двери летела и потеряла сознание» [ЛАИ].

«Потом, когда ее шарахнуло, она созналась. С ней плохо, она приползла к нам в одеялке, чуть-чуть прям. Ну, короче, как ее парализовало. И вот потом уж ее стали отхаживать» [ФРА].

Необычное состояние долго страдающего от горя человека начинает вызывать серьезные опасения за его жизнь. Его уговаривают успокоиться, стараются не оставлять одного, советуют во время появления Летуна (так называют в Среднем Поволжье Огненного Змея) сотворить молитву, иногда молятся за него.

«Брось, мама говорить, а то плохо тебе будет» [ЖТА].

«У моей матери убили сына. Она больно тосковала. Отец по всем ночам не спал, смотрел за ней» [ДАА].

Зрительные, слуховые, императивные галлюцинации, которые описываются в быличках об Огненном Змее-мертвеце, не только вызывают у окружающих озабоченность, но и требуют объяснения. В соответствии с традицией такое объяснение имеет мифологический характер. Мифологи-

ческая интерпретация событий определяет структурирование текста. В соответствии с ней сильные душевные переживания являются причиной появления нечистой силы:

«Человек предается какой-то думе, призывает чёрта, и он к нему летат» [САФ].

Происходящее с тоскующим и объясняется как коммуникативный акт с Летуном-бесом:

«Ты не дочь, ты дьявола приветила!» [ГЕН].

«Какая тебе мама! Чёрт с тобой разговариват!» [ФРА].

«Это, как бес. Она думат, с сыном разговариват, а это лукавый дух» [КНФ].

Аргументом в объяснении опасной природы «пришельца» служат мотивы его разоблачения (отсутствие спины, мнимые подарки, наличие копыт и хвоста). Кстати, эти мотивы почти не встречаются в быличках-рассказах от первого лица и, как правило, составляют основу достаточно усложненных сюжетов бывальщин.

Спасти тоскующего от опасности может только общение с другими людьми (второй коммуникативный акт, описанный в быличке). Соседи или родственники утешают страдающего человека: «Доконат ведь он тебя», «убьет», «ухлопат до смерти».

Иногда в быличках изображается акт автокоммуникации, когда человек, испытывающий непривычные переживания, сам предостерегает себя от опасности и находит в себе силы переломить ситуацию:

«Потом я пирожки делала. Отец вроде стоит около окна, говорит ...
“Ой, папаны!” – я выбежала. Вокруг дома бежала, думаю: “Что я делаю, дуручка?”

И вот я перестала плакать – перестал летать» [КАВ].

128

Последняя часть быличек – рассказ об апотропейных формулах, предметах, действиях, позволяющих избавиться от нечистой силы. Эта часть нарратива имеет основания не только в мифологических представлениях, но и в коллективном психологическом опыте. И молитва, и заговор, и традиционные магические действия соотносятся с авторитетным знанием, потому и действуют на подсознание человека, переживающего аффект, и помогают справиться с болезненным состоянием.

Среди актов, направленных на избавление от нечистой силы, есть вполне рациональные с психологической точки зрения предписания. В их числе – условие не оставлять страдающего одного:

«Мама рассказывала: к ней отец ходил в красной рубашке. <...> Люди замечать стали и начали забирать ее в поле» [БАД].

«Старушка, которая жила напротив нас, решила помочь моей матери. Всю ночь сидела рядом с ней и читала молитвы» [БПН].

С психологической точки зрения понятны и советы, обращенные к вдове, в соответствии с которыми она должна ложиться спать с детьми. Конечно, для крестьянского сознания в данном случае важно, что ребенок – ангельская душа и потому страшен для нечисти:

«Ребенка раньше ангелом называли. Летуны ребят боятся» [ГЕН].

Но и практический опыт подсказывает, что внимание женщины, лежащей рядом с детьми, невольно переключается на заботу о них и таким образом отвлекает ее от тяжелых навязчивых идей.

При неоспоримом признании важности помощи и поддержки со стороны окружающих людей человек, переживающий горе и подверженный аффекту, должен найти в себе силы преодолеть опасные переживания. Традиция служит опорой в этом внутреннем психологическом процессе, но усилия самого человека не менее важны:

«И вот я перестала плакать – перестал летать» [КАВ].

«Я и начала: “Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, лукавый дух, откачиси!”» [АЕФ].

«У нас завдовела баба, да и затужила по муже. Тужит, тужит, а нечистая сила и рада, потому что такого человека всегда можно смутить. Вот и стало ей, женщине-то представляться, что она выходит замуж, венчается, взлезла на колодезный сруб, да чебурах в колодезь. Да спасибо видели, как она крутилась около колодца, и стали за ней присматривать, как бы руки на себя не наложила, так ее скоро вытащили. Поболела, а там и ничего, бросила тосковать, поправилась» [*Поме-ранцева* 1975: 140].

В соответствии с логикой былички человеку необходимо владеть способами психической саморегуляции, чтобы пережить горе и сохранить душевное здоровье.

Когда ни участие окружающих, ни собственные усилия тоскующим не помогают, состояние стресса для них может стать началом неизлечимой болезни:

«Баушка больно кричала. И вот так вот с печки ее сташшит, в окошки вытаскиват. Вот до какой степени она себя довела» [ПЛИ].

«Крёсна здесь жила позапрошлый год. Дочь померла. А она сидит, целый день привапливат. И стала к ней Катька летать. Она [крёстная] маленько чокнула. Ее сын увез» [СЕИ].

Таким образом, правило («когда человек умрет, нельзя долго ни то-сковать, ни плакать»), поверье («к людям, которые не выдерживают испытания, прилетает Летун: он может за собой в могилу увести, или задушит, или в петлю заведет») и корпус быличек об Огненном Змее-мертвеце представляют собой комплекс, позволяющий судить об отношении коллективного сознания к психическим аномалиям, возникающим в результате тяжелого стресса. Прагматическая функция этих текстов очевидна: они способствуют активизации механизмов психической адаптации, определяют соответствующую модель поведения в трагических ситуациях, а потому могут быть отнесены к сфере этнопсихологии.

В контексте рассмотренного материала интересно проанализировать характер индивидуальных психических аномалий, которые являются не временным состоянием, а результатом длительной болезни.

Основой для анализа послужили записи разговоров с жительницей с. Репьевка Инзенского района Ульяновской области В.И. Геер, произведенные дважды в 1998 и 2001 гг. Валентина Ивановна вместе с семьей переехала в Поволжье в числе других переселенцев из Казахстана.

Валентина Ивановна родилась в крестьянской семье. Ее нездоровье проявилась уже в раннем детстве, хотя в медицинских учреждениях она не лечилась ни разу. Отец несколько раз возил девочку к бабушкам-знахаркам. Причину своей болезни Валентина Ивановна называет традиционно – «младенческа» и объясняет: «от испугу». На вопрос, что вызвало испуг, отвечает: «До сих пор или, как во сне, или, как наяву, помню, что веретено. Помню, что веретено будто прыгает ко мне. Мать говорит, что меня все время носили на руках, а мне казалось, что веретено это прыгало и хотело меня уколоть».

С детства девочку мучали слуховые галлюцинации: «Мне вот все время казалось, что в кадушках что-то: шелест, шепот какой-то, а у печки будто кто-то бумагами перелистывает».

Впоследствии она стала объяснять эти ощущения присутствием домового. В подростковом возрасте впервые ей показалось, что «мягкая лапа» коснулась ее тела: «Рука большая такая, мягкая такая, как козий пух». Состояние девочки беспокоило родителей: «Мать начала говорить, это ты боисси, неудобно лежала, вот тебе поблазило». Отец снова повез девочку к той бабке, которая лечила ее в раннем детстве. Знахарка «сказала, что надо принести воды из трех колодцев. Что-то шептала над этой водой, давала пить и умываться».

Родители воспринимали рассказы девочки как проявление болезни. Сама же Валентина Ивановна до сих пор все свои слуховые и осязательные галлюцинации связывает с тем, что ее с 11 лет постоянно сопровождал домовый. Он удержал ее от неверного шага, когда она хотела выйти замуж за ненадежного человека. Если шумы и шорохи усиливаются, считает Валентина Ивановна, ей нельзя предпринимать никаких серьезных решений: переезжать на новое местожительство, заводить новое знакомство и т. п. Безусловно, такое объяснение своим переживаниям Валентина Ивановна дает под воздействием знания традиционных быличек о домовом: «Когда я

уже подросла, бабки рассказывали, я любила это слушать. Две-три бабки соберутся, и я любила возле них послушать...» Однако от обычных рассказов о домовом признании Валентины Ивановны отличаются тем, что ее контакт с ним происходит не время от времени, а постоянно. Домовой – ее неизменный спутник. «Одно время он со мной заигрывал так вот, шутя: то прикоснется, то за подол дернет...». Домовой выходит с хозяйкой из дома на улицу: «Ну, как собака. Только не видно. <...> Я раз с одной женщиной так общалась. Вдруг мне под ноги мягкое – раз, я чуть не упала через него. И я одно время прекратила с ней общаться. Он предупредил меня, чтобы я меньше с ней связи имела».

С некоторых пор домовой стал обнаруживать себя не только в звуковых и осязательных ощущениях, но и в общении, как говорит Валентина Ивановна, «через телепатию». Он мысленно «сказал» ей, какой пост необходимо соблюдать. «Я раньше не знала, что такое телепатия, как можно разговаривать. И почему-то ответы находила в книгах» (речь идет о массовой книжной продукции, посвященной популярному изложению проблем парапсихологии).

Наряду со звуковыми галлюцинациями Валентина Ивановна подвержена галлюцинациям зрительным. Впервые видения, по ее словам, появились, когда девочку второй раз привезли к знахарке. «Я на другой день к ней пошла. Вижу, подхожу к дому, а возле сарая как будто кто-то сидит: во всем черном одетый. И вроде не боюсь (все-таки взрослая уже стала), а сидит на человека похожий, во всем черном одетый, кафтанчик на нем, такая одежда. Подхожу: лицо кругленькое такое, щетинка вот так и тут щетинка, на человека не похожий. Я назад вернулась, рассказала этим, дома-то. Они на другой день пошли и рассказали бабушке. А бабушка говорит: “Со временем будет сердце болеть”. – И дала она мне молитву» (далее следует текст заговора «от страха ночного, от беса дневного, от стрелы летящей»). «И вот, когда мне блазило, я всегда читала, и от меня отталкивалось».

Но, судя по дальнейшему рассказу Валентины Ивановны, «молитва» бабушки-знахарки спасала далеко не всегда. «Я с одиннадцати лет всегда со светом спала: когда свет, у меня призраков нет, выключаю – тьма и призраки, и видения».

«Один раз я на койке легла в зале, и мне казалось, что будто бы тени каких-то людей так ходят, а потом как будто мне мысленно говорят: “Это не твое место, ты не должна тут спать”. – Я потом не стала тут спать».

Одна из галлюцинаций Валентины Ивановны напоминает ощущения «икотниц»: «И со мной произошло интересное: с меня вышел какой-то дух. С криком, в 12 часов ночи, мужской. Как бы отделилось от груди и через катар крик вырвался. И через неделю, дома никого не было, я зашла в комнату, дымка такая стоит, голубая. Такой приятный запах. И вдруг я стала задыхаться, и этот поток прямо вошел в меня».

Этот «дух» дает о себе знать как некий внутренний голос. Иногда он предсказывает будущее. Иногда учит тому, что необходимо знать для защиты от «дурных людей». Валентина Ивановна об этом общении рассказывает: «Я еще спорила мысленно с ним. Говорю: “Я не запомню (молитву. –

Собираатель), я в детстве плохо стихотворенья запоминала. Учу – забывала”. “Нет, ты запомнишь это”, – грубым таким мужским голосом. “Нет, – говорю, – не запомню”. “Нет, ты запомнишь”. – И точно: я встала, быстро записала, все, я ее запомнила».

Пять лет назад, по убеждению Валентины Ивановны, «дух» предсказал ей рождение последнего ребенка. «Я спросила его: “У меня еще дети будут или нет?” “Будет еще один мальчик”, – чтоб я назвала его святым Валентином». Зачатие младшего сына ощущалось как Божье благословение: «Я лежала так же ночью: ощущаю, как из пространства рука тянется ко мне и как легла вот на этот плод, на живот. И вот обычно покладешь – ее чувствуешь руку, и так я чувствовала руку чью-то. Я подумала: наверное, у меня зачатие, наверное Бог благословляет меня на зачатие, предвещает».

Несмотря на предостережение врачей, Валентина Ивановна, забеременев, решила рожать (в первый раз я разговаривала с ней во время беременности).

Между тем болезнь не отступает. В последние годы у Валентины Ивановны появились новые галлюцинации: она почти постоянно видит «в пространстве» некие «формулы», которые воспринимаются ею как сакральные знаки: «Я даже Божью мать видела в этой формуле. Очень красивая. В розовом платье была. Такой кружочек, окошечко в этой формуле: наши души будут туды входить. <...> А так я обычно в формуле вижу почему-то рисунок вот животного – коровы и есть, вот как говорят, нечисть какая-то, чувствуешь, как говорят, плохая энергия. Не зря говорят, что вокруг нас есть хорошая энергия и плохая».

Новые душевные переживания Валентина Ивановна стала воспринимать как своего рода избранничество, посвящение в тайнства: «Я хотела найти книгу одну, чтобы познать эту сущность вселенной. Но мне еще не дано ее найти. <...> Мне мысли предлагали: “Хочешь чудотворцем быть и чудеса творить на земле”, – я отказалась».

С этими переживаниями Валентина Ивановна даже обращалась в церковь: «Они говорят: “Это тебя нечисти водят, Бога на земле нет, он на небесах”. – А мне было сказано через телепатию, что Бог есть, не Бог сам, а энергия Божества».

132

Окружающие по-разному относятся к рассказам Валентины Ивановны. С интересом ее слушают мистически настроенные женщины. Одной из них она постоянно рассказывает о своих видениях. Муж, по признанию Валентины Ивановны, слушать об этом не любит. Дети-подростки реагируют однозначно: «Они считают, что мамка вертанутая – “крыша поехала”». Поскольку такое отношение к себе Валентина Ивановна чувствует не только со стороны детей, она признается: «Я никому ничего не рассказывала. Ну, вроде, они считали, как испуганная, больная». Сама же информантка верит в собственную исключительность и приобщенность к высшему знанию.

Таким образом, сравнительный анализ показывает, что между фольклорными текстами и индивидуальными галлюцинациями можно обнаружить как очевидное сходство, так и существенные различия.

С одной стороны, содержание болезненных переживаний человека традиционной культуры восходит к фольклорным мотивам и образам, к характерным для этой культуры поверьям и представлениям. Но при этом фольклорные тексты обладают четко выраженной прагматической функцией: убедить слушателей в возможности и необходимости преодолеть невроз, вызванный стрессовой ситуацией. Рассказ больного человека такой функции лишен. Это различие проявляется и в построении текста. Структурирование быличек об Огненном Змее соотносится с их прагматикой. Рассказ душевнобольного слабо структурирован, дискретен и по своему содержанию носит гетерогенный характер.

Литература

- Зиновьев 1985 – *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.
- Левкиевская 1999: 332 – *Левкиевская Е.Е.* Змей Огненный // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2. М., 1999.
- Померанцева 1975: 140 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Список информантов

- АЕФ – Аникина Елизавета Федоровна, 1916 г. р. Род. и прож. в с. Ждамирово Сурского района Ульяновской области. Зап. 18.08.1981 Терехова Г.В.
- БАД – Баутина Анна Дмитриевна, 1906 г. р. Род. и прож. в с. Соловиха Радищевского района Ульяновской области. Зап. 08.07.1986 Усачева Н.А., Щеголева Е.В.
- БЕЯ – Большеротова Евдокия Яковлевна, 1918 г. р. Род. и прож. в с. Волчанка Радищевского района Ульяновской области. Зап. 08.07.1986 Шевченко В. Ф.
- БПН – Быкова Пелагея Николаевна, 1904 г. р. Род. в с. Жидяевка Старомайнского района Ульяновской области. С 1956 г. прож. в пос. Старая Майна. Зап. 10.07.1987 Лобанова Н.В.
- ГЕН – Головастикова Елизавета Никитична, 1894 г. р. Род. и прож. в с. Лава Сурского района Ульяновской области. Зап. 15.07.1986 Мязина С.Г.
- ДАА – Дьяконова Антонина Александровна, 1906 г. р. Род. и прож. в с. Аксаур Инзенского района Ульяновской области. Зап. 13.07.1979 Шевченко В.Ф., Стешенкова Г.В.
- ЖТА – Жадаев Тимофей Александрович, 1905 г. р. Род. и прож. в с. Троицкое Шигонского района Куйбышевской области. Зап. 10.07.1987 Матлин М.Г.

- КАВ – Ковбасс Анна Васильевна, 1936 г. р. Род. и прож. в с. Шевченко Радищевского района Ульяновской области. Зап. 12.07.1995 Шевченко В.Ф., Федорова Е.В.
- КДЯ – Колебякина Дарья Яковлевна, 1900 г. р. Род. и прож. в с. Кокрять Старомайнского района Ульяновской области. Зап. 13.07.1989 Воробьева Н.А., Комлева Г.В.
- КНФ – Курушкина Наталья Федоровна, 1921 г. р. Род. и прож. в с. Акшут Барышского района Ульяновской области. Зап. 18.07.1991 Матлин М.Г.
- ЛАИ – Леонтьева Анастасия Ивановна, 1926 г. р. Род. и прож. в с. Полянки Сурского района Ульяновской области. Зап. 11.07.1991 Шиленкова Л.В.
- МЕМ – Мухина Екатерина Михайловна, 1954 г. р. Род. в пос. Сурское. С 1980 г. прож. в г. Ульяновске. Зап. 18.06.1999 Бабарыкина Т.А.
- НАМ – Назарова Анна Михайловна, 1913 г. р. Род. и прож. в с. Трубетчино Шигонского района Куйбышевской области. Зап. 10.07.1987 Акимова Т.А., Комарова Г.В.
- ПЕФ – Парфенова Екатерина Федоровна, 1906 г. р. Род. и прож. в д. Кольцовка Сурского района Ульяновской области. Зап. 11.07.1981 Терехова Г.В., Боровкова Н.Е.
- ПЛИ – Пензякова Любовь Ивановна, 1921 г. р. Род. и прож. в с. Репьевка Инзенского района Ульяновской области. Зап. 27.08.1997 Чередникова М.П.
- САФ – Серков Александр Федорович, 1904 г. р. Род. и прож. в с. Лава Сурского района Ульяновской области. Зап. 15.07.1986 Мязина С.Г.
- СЕИ – Суворова Екатерина Ивановна, 1928 г. р. Род. и прож. в с. Репьевка Инзенского района Ульяновской области. Зап. 28.08.1997 Чередникова М.П.
- ФРА – Фирсова Раиса Александровна, 1951 г. р. Род. и прож. в пос. Старая Майна Ульяновской области. Зап. 04.07.1996 Шинкарова Н.В.

О ДОСТОВЕРНОСТИ СНА

В качестве основного критерия разграничения несказочной прозы и сказки наиболее часто называется «достоверность/недостоверность», т. е. установка на достоверность в первом случае и на недостоверность – во втором [см., например: *Мелетинский, Неклюдов, Новик* 1994; *Пропп* 1976: 47; *Путилов* 1994; *Зиновьев* 1987: 385 и сл.]. Указанный критерий является прагматическим, т. е. он предполагает принимать во внимание отношение рассказчика к тому, что тот рассказывает¹.

Важно разграничивать не только понятия «вымысел» (фантастическое) и «недостоверность», но и оппозиции «реальное/фантастическое» и «достоверность/недостоверность» [см.: *Новик, Веселова* 2000].

Критерий «реальное/фантастическое» есть результат проекции исследовательской оценки событий и установки текста [*Новик, Веселова* 2000]: текст в данном случае оценивается с точки зрения исследователя. Этой позиции придерживался и К.В. Чистов, когда, дифференцируя различные виды народной прозы, писал о том, что «в русской фольклористике принято определять сказку как рассказ с установкой на вымысел либо как рассказ с установкой на недостоверность. И то и другое неточно. Вымысел легко обнаружить и в предании, и в легенде, и особенно в побывальщине» [*Чистов* 2005].

С точки зрения носителя традиции (рассказчика), о вымысле в легенде, предании, «побывальщине», быличке говорить, по-видимому, нельзя, поскольку обычно² в «действительность» рассказываемого народ в этих случаях верит» [*Пропп* 1976: 50]. Применительно же к рассказам о снах оппозиция «достоверное/недостоверное» выглядит несколько парадоксально.

¹ О прагматическом подходе см., например: *Моррис* 1983.

² О некоторых исключениях из этого «правила» см. ниже.

С одной стороны, в большинстве случаев нельзя говорить о том, что человек, рассказывающий о своем сне, расценивает его как ситуацию, произошедшую в реальности³. Напротив, сон часто «противопоставляется не-сну, яви, повседневной, обычной жизни» [Толстой 1993: 91]. С другой стороны, вряд ли справедливо считать, что нарратив о сновидении передается с «установкой на недостоверность». Наоборот: «человек рассказывает сон <...> – как если бы он правдиво припоминал события, свидетелем которых оказался» [Малкольм 1993: 128]. Справедливо в этом отношении замечание Л. Виртанена о том, что «люди пишут о своих сновидениях в письмах точно так же, как и о любых других новостях» [Virtanen 1989: 143]⁴.

Некоторые тексты сновидений могут быть восприняты как повествование о вполне реальной ситуации, если мы в качестве своеобразного эксперимента удалим «маркеры жанра»⁵. Например:

...Я мыла полы в школе... Мою полы в школе, и зазвучала музыка во дворе школы, я выбежала, – все танцуют, и мой там одноклассник среди танцующих. Он подходит, приглашает меня, и мы танцуем, танцуем <...> И наша пара остаётся одна, – то есть мы с ним вдвоём, и все так на нас пристально смотрят, я застеснялась, засмушалась, отстранилась от него. Я говорю: «Нет, – говорю, – танцевать я с тобой не буду», – и ушла от него, и снова начала мыть полы, зашла в школу и мою снова полы... [1].

Чрезвычайно важно, что данный сон относится к числу ярких, запомнившихся, «фольклорных»⁶; рассказ о нем способен не раз воспроизводиться и ретранслироваться. Это обусловлено тем, что в какой-то степени банальное (для постороннего слушателя) содержание соотносится рассказчиком с нетривиальным событием реальности и толкованием, подключающим этот текст к традиционной картине мира:

³ По крайней мере, именно так обстоит дело в современной культуре: в этом отношении показательны, например, дискуссии об онтологическом статусе реальности и роль концепта сна в данной полемике. «Первичным» [Левин-Строс 1999: 126] культурам жесткое противопоставление сна и яви было, видимо, свойственно в меньшей степени [см., например: Тайлор 2000: 150–167 и др.; Фрэзер 1998: 196–198 и др.; Виготский 1999: 154].

⁴ Ср. также шуточно-парадоксальный вопрос: «Какие новости – как там у вас во сне? Колбаса подешевела?» [Шифрин 1997].

⁵ К маркерам жанра мы относим лексемы, сигнализирующие о том, что рассказываемое происходило во сне. С. Небжеговская называет данные конструкции формулами, информирующими «о том, что мир, о котором идет речь, принадлежит сфере сна» [Левкиевская 1997: 55].

⁶ Подробнее о критериях разграничения фольклорных и нефольклорных сновидений мы говорим в своей диссертационной работе «Современные рассказы об иномирных сновидениях» (рукопись).

А потом через несколько месяцев я узнала, что одноклассника убили, то есть потом анализировала – оказывается, я мыла полы, то есть как бы смывала его с земли – так получается... [1]⁷.

Таким образом, критерий «достоверность/недостоверность», являющийся основой разграничения сказочной и несказочной прозы, применительно к рассказам о снах должен быть переосмыслен (подчеркнем, что мы в пределах данной работы не учитываем других значимых критериев, по которым можно провести это разграничение⁸).

Мы предполагаем, что названная выше оппозиция является нерелевантным критерием для отнесения рассказов о снах к той или иной разновидности устной прозы.

Критерий «достоверность/недостоверность» выполняет функцию разграничителя двух разновидностей прозы только в том случае, если он, пользуясь термином логики высказываний, строго дизъюнктивен⁹. Иными словами, рассказчик либо не верит в то, о чем повествует, – тогда это сказка, либо верит – тогда это не сказка.

Именно в этом случае имеет смысл говорить о таком апофатическом¹⁰ термине, как несказочная проза: «Основной признак сказки <...> состоит в том, что *в действительность* рассказываемого ни исполнитель, ни слушатель не верят. <...> Он [признак] в значительной степени определяет всю поэтику сказки. С формально-логической стороны он установлен правильно, так как все другие виды народной прозы (предание, легенда, быль, сказ) основаны на попытках передать реальность (курсив наш. – Е. С.)» [Пропт 1976: 47].

⁷ Ср. запрет мести, мыть полы; соотношенность данного акта со смертью [Новичкова 1996: 148] и актуальность для снов и сонников этого образа-мотива [Разумова 2001: 99; Гура 2001: 88].

⁸ Например, ритуальность/неритуальность, сакральность/несакральность, привязка к «конкретно-этнографическому тексту»/отсутствие таковой, тип героя и т. д.

⁹ В отношении некоторых традиций, однако, исследователи постулируют существование «нестрогой достоверности», обусловленной отсутствием четко выраженной установки на вымысел в повествованиях этих культур [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994]. Вместе с тем, говоря о современном фольклоре, ученые склонны рассматривать колебания в отношении «установки на достоверность» как жанровую трансформацию с возможным переходом, например, былички в сказку [Мелетинский 1970; Померанцева 1975: 24, 150].

¹⁰ Вообще определение объекта через отрицание («отбрасывание») несвойственных ему определений имеет довольно сложный когнитологический и философско-теологический смыслы, а также длительную историю [из недавних работ, посвященных «апофатической рефлексии», см., например: Бакеева 2005].

Однако дихотомия «было/не было», «реальность/нереальность», «истина/не истина» и т. п. оказывается для сновидений «тесноватой» и имеет тот общий для всех дихотомических делений недостаток, который проявляется в крайней неопределенности части с «не». Вероятно, необходимо расширение данной оппозиции за счет прибавления минимум еще одного члена: например, «реальность/*ирреальность*/нереальность».

Как показывают тексты, записанные от сельских и городских жителей, такое расширение вполне адекватно оценке самих информантов.

Хорошо известно также (например, в лингвистике и логике), что «ирреальные модальности *не могут быть истинными или ложными*» [Руднев 1997], но они *возможны*. Немного перефразируя известную фразу Л. Витгенштейна¹¹, суть вопроса состоит не в том, верит ли информант в реальность рассказываемого или нет, а в том, что здесь означает глагол *верит*.

Итак, что означает «верить» в сны?

Во-первых, как указывает Н.И. Толстой, под этим обычно подразумевают веру в то, что приснившееся есть символическое предвестие определенного реального события (код, требующий дешифровки) [Толстой 1993: 89–91].

Отметим здесь два важных для нас момента.

1. Событие реальности и образ-мотив сна соотносятся скорее не как следствие и причина, а как двусторонняя сущность знака, причем нельзя определенно сказать, что есть означаемое, а что – означающее. Событие так же влияет на характер и выбор образа сновидения, как последний – на выбор соотносимого события [Лурье 2001: 35, 39–40; Сафронов 2004]. Здесь важно, с одной стороны, то, что сон есть феномен повышенной семиотической неопределенности [см.: Лотман 2000], а с другой – то, что в ситуации сбывшегося сновидения наличествует особый, психологически и культурно обусловленный настрой сновидца, ожидающего наступления события, которое можно соотнести со сном [см., например: Сафронов 2004].

2. «Достоверность/недостоверность» сна в этом случае не есть вера в реальность или нереальность рассказываемого, но есть вера в адекватность/неадекватность соотнесения сна (с точки зрения сновидца) с событием действительности, т. е. его референции.

Во-вторых, вера в сон подразумевает осмысление сновидения как иного мира («того света», потусторонней реальности) [см., например: Толстой 1993: 91], в котором действуют свои особые закономерности, возможно то, что невозможно в повседневности. Достаточно образно о таком подходе пишет М.М. Валенцова: «...“там” другие законы <...> “там” слышат не ушами и видят не глазами, “там” знание непосредственно» [Валенцова 2001: 47].

¹¹ «В употреблении выражения “истинно или ложно” есть нечто дезориентирующее, потому что оно словно бы говорит: “Это либо соответствует, либо не соответствует фактам”, – а вопрос-то как раз и состоит в том, что здесь означает “соответствует” (курсив наш. – Е. С.)» [Витгенштейн 1994].

Прямое выражение такого отношения рассказчика ко сну в тексте присутствует относительно редко¹², в основном оно становится ясно из самого сюжета, наличия тех или иных мотивов (полета [Ливанова 2001], прохождения сквозь стены, обладания другими сверхъестественными способностями и т. д.). Например:

...Снилось мне, что я хожу в шапке-невидимке и прохожу сквозь стены, среди людей, а они меня не замечают [2].

Однако иногда встречаются и эксплицитные оценки:

Ведь сны же снятся, как будто совершенно другой мир, как будто это другая жизнь, в которой есть свои идеалы и ценности, отличные от реальных [3].

Подчеркнем, что при таком подходе как инобытийные расцениваются фактически все сны. Приснившееся не есть реальность или нереальность, а некая квазидействительность¹³, сфера воображаемого.

Упомянутая выше «установка на достоверность» (когда сон, например, пересказывается как новость, как нечто воспринятое) при таком отношении к снам также актуальна. Это обусловлено, в частности, тем же, о чем пишет Е.В. Падучева, размышляя о референции текста с внеязыковой действительностью: «Механизмы соотнесения языкового текста с вымышленным миром и с реальным во многом подобны» [Падучева 1996: 244]. При этом исследовательница проводит весьма любопытное для нас разграничение «разговорного дискурса» и «художественного текста»: «Подобны, но не тождественны» (курсив наш. – Е. С.). Взять хотя бы то, что реальный мир существует, вообще говоря, независимо от текста, а вымышленный мир текста порождается текстом. Иначе можно сказать так: в разговорном дискурсе говорящий принадлежит миру, в котором он осуществляет референцию; а автор художественного текста, вообще говоря, нет» [Падучева 1996: 244–245].

Итак, сон – в силу нерелевантности для него критерия «вымышленный/реальный» – снова проявляет себя как «странный феномен» [Малкольм 1993: 125]:

139

¹² Ср. сходное наблюдение по отношению ко всей фольклорной прозе: «Противопоставление “достоверный/недостоверный” терминологически не выделяется [в текстах самих носителей], но, несомненно, является актуальным для всего повествовательного фольклора» [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994].

¹³ Данный термин к обозначению «денотата архаической словесности» применяет С.Ю. Неклюдов [Неклюдов 1995: 673]. Показательно, что исследователь говорит о близости «образов-понятий» квазидействительности к реальности (вплоть до полного неразличения) и сопоставляет эту ситуацию с неразграничением сна и яви в «примитивных» культурах.

а) нельзя сказать (по крайней мере, с точки зрения сновидца¹⁴), что ирреальный мир сна «порождается текстом», т. е. рассказом о сновидении;

б) нельзя сказать «принадлежит» или «не принадлежит» рассказчик сна миру, в котором он осуществляет референцию, поскольку, чтобы определить этот статус говорящего, необходимо сначала определить статус мира, о котором он рассказывает.

По той причине, что такая постановка вопроса требует отдельного и подробного рассмотрения, мы ограничимся лишь указанием на вероятные пути его решения.

На наш взгляд, один из самых перспективных подходов в этой области связан с разработками в теории «возможных миров» [см., например: *Крикке* 1981; *Хинтиikka* 1980; *Льюиз* 1997; *Руднев* 1997]. Установка на достоверность в рамках данного подхода предполагает принадлежность рассказчика миру, о котором он повествует: «Любой мир, в котором история рассказывается как достоверный факт, а не как вымысел, должен принадлежать множеству миров, в которых разыгрывается фабула повествования» [*Льюиз* 1997].

Из этого следует (с известной долей условности), что можно разграничивать достоверность рассказчика (*A*) и достоверность слушателя (*B*). В случае, если $A=B$, повествователь и аудитория пребывают в едином «перцептуальном пространстве-времени»¹⁵ (одном множестве возможных миров). Если $A \neq B$, то их «перцептуальная сфера» не совпадает при возможной близости «концептуального» и, естественно, «реального» пространства и времени. Рассказчик, следовательно, *принадлежит* миру, в котором он осуществляет референцию, но этот мир не во всех точках пересекается с множеством возможных миров слушателя.

Понятно, что такой подход применим ко всей несказочной прозе (в «возможном мире» рассказчика былички существуют домовые, черти и т. д.; рассказ о них достоверен в его «перцептуальном времени и пространстве»).

В-третьих, *вера в сон* подразумевает определенную типологию рассказов о снах: статус значимых (первый подход) и инобытийных (второй подход), т. е. *достойных веры*, имеют далеко не все сновидения.

В рамках подобного отношения сон обычно осмысливается как некое пространство, «коммуникативный коридор», благодаря которому становится возможным контакт с иным миром¹⁶.

¹⁴ Заметим, что позиция Н. Малкольма, объявившего единственной «реальностью», доступной для изучения, рассказ о сне, – это именно позиция слушателя, не рассказчика [*Малкольм* 1993].

¹⁵ Данный термин Р.А. Зобов и А.М. Мостепаненко используют применительно к общему рассмотрению произведения искусства, существующего согласно авторам статьи в трех сферах: реального, концептуального и перцептуального времени-пространства. Образы сна они относят к последней [*Зобов, Мостепаненко* 1974: 14–15 и сл.].

¹⁶ Об особенностях текстов, расцениваемых как рассказы об иномирных снах, см., например: *Толстая* 2001; *Сафронов* 2005; *Сафронов* 2006.

Отметим также, что, говоря о разграничении сказки и несказочной прозы (по основному критерию – установке на достоверность/недостоверность), мы постарались подчеркнуть *особый статус* рассказов о сновидениях. При этом а priori предполагалось, что данный критерий в отношении «традиционных» прозаических жанров применим на 100% (иначе, как уже упоминалось, строгой дизъюнкции не получается и правомерность дихотомического разграничения «сказочная/несказочная» проза оказывается под сомнением).

В наши задачи не входит подробное рассмотрение данного вопроса, но представляется необходимым сделать некоторые осторожные замечания, чтобы показать определенную *иллюзорность* мысли об особом статусе снов в этом отношении.

Остановимся на наиболее близких к рассказам о снах жанрах былички и так называемой бывальщины¹⁷.

Большинство исследователей справедливо называют установку на достоверность важнейшим «традиционным принципом исполнения» былички [Зиновьев 1987: 393; Померанцева 1975: 9 и др.]. Однако при этом отмечается и нередко встречающееся выражение сомнения в реальности описываемых событий у самих рассказчиков [например: Зиновьев 1987: 393].

Современные полевые записи данных текстов показывают, что экспликация подобного сомнения принимает клишированные формы и носит достаточно устойчивый характер (показательно, например, то, что инициальную формулу «я сам не верю, но говорят...» воспроизводят в зонах межэтнических контактов и представители нерусского этноса)¹⁸.

Наличие сомнения в быличке и в бывальщине объясняется возрастающей ролью эстетической функции, «развлекательной установки» [Зиновьев 1987: 394] (в противовес обычному доминированию «внеэстетической функции» [Чистов 2005]). Отмечается, что «подобные сомнения вполне объяснимы и <...> могут свидетельствовать о разрушении жанровой специфики произведения» [Зиновьев 1987: 396], трансформации этих рассказов в сказку и т. д. [Зиновьев 1987: 398; Померанцева 1975: 24, 150, 160 и др.; Мелетинский 1970]. Исследователи также говорят о появлении «псевдобыличек» и «антибыличек» [Зиновьев 1987: 398; Соколова 1970: 196] – рассказов, использующих материал быличек для пародии и т. п.

Нам представляется, что, рассматривая бытование былички в синхронном плане, говорить об «угасании» или разрушении¹⁹ этого жанра (в связи с экспликацией сомнения в данных текстах) вряд ли корректно.

В настоящее время выражение сомнения в текстах указанного жанра нередко является неотъемлемой чертой их поэтики (значимо то, что

¹⁷ Близость проявляется здесь на разных уровнях: мотивном, композиционном и т. д. [см., например: Бобылева, Миргородская 2000: 254].

¹⁸ В частности, автор наблюдал подобное в с. Большая Кандарь Карсунского р-на Ульяновской обл.

¹⁹ Так, Пропп называет быличку «естественно вымирающим жанром» [Пропп 1984: 48]. См. также: Померанцева 1975: 160–161, и др.

формулы сомнения закреплены структурно – в инициальных или финальных частях рассказа).

То, что информант не верит или сомневается в достоверности рассказа, не мешает ему быть знатоком быличек и активным их рассказчиком (ср. пример, который приводит В.П. Зиновьев, говоря о П.А. Достовалове, жителе г. Нерчинска [Зиновьев 1987: 393–396]).

Для рассказов о сновидениях, как отмечает А. Каилова-Брегенхой, также свойственно это своеобразное «смещение» веры/неверия, совсем не препятствующее продуцированию данных текстов. Исследовательница приводит в качестве примера следующее высказывание информанта: «Я действительно не верю в сны, но надеюсь, что хорошие сбудутся» [Kaivola-Bregenhøj 1993: 212–213].

Особую роль в этом (помимо названных выше причин) играет, вероятно, рассказывание «случаев», непосредственным свидетелем которых информант не являлся, от первого лица (ср. тексты, записанные от имени «сомневающегося» Достовалова [Зиновьев 1987, 10–13, № 1–3]).

Подобным образом рассказывают и сны, приснившиеся *другому* (своеобразные «бывальщины»²⁰):

Ну, рассказывал [муж информантки]: отца своего, отец у него когда умер-то <...>. Да, говорит, мой отец, мой отец в доме, говорит, в новом, меня зовет, иди сюда, сынок. Захожу я вроде как еще мальчишка маленький. Подхожу к нему, а он: «Вот я дом тебе построил, приходи». Вот. Я говорю, отец, да мне, мол, рано еще. У него, говорит, еще плотники были. «Нет, говорит, пора». <...> И он сказал, что «я умру». И в тот день он на самом деле умер [4].

Третье лицо в таких рассказах употребляется в основном в инициальных и финальных частях текста. Основную часть передают от первого лица, что – вместе с вербальными показателями «изначальной» принадлежности рассказа другому (типа говорят/грит/гыт и т. д.) – как бы снимает «ответственность» за рассказ и позволяет соблюдать традиционные принципы его передачи с «установкой на достоверность».

С другой стороны, некоторое исключение имеется и для сказки. Мы не считаем его определяющим, однако любопытен сам факт того, что сказку в современной культуре можно рассказывать и слушать с установкой на достоверность либо, пользуясь термином, предложенным для архаических традиций [Мелетинский 1970], – на «нестрогую достоверность», частичную веру. Имеется в виду достаточно активный и легко забываемый исследователями контингент слушателей/рассказчиков в возрасте примерно от 3 до 6 лет²¹.

²⁰ Разграничение, предложенное Э.В. Померанцевой [Померанцева 1975: 6] для «суеверных меморатов» и «суеверных фабулатов» (быличек и бывальщин), в реальном бытовании данных текстов в некоторой степени преодолевается этим постоянным «мерцанием» границ между «я» и «он».

²¹ То, что в современной культуре дети этого возраста проявляют особую активность в отношении данного жанра и являются полноправными «носителями» определенной folk-культуры, можно, вероятно, считать бесспорным.

Ср., например, следующий фрагмент интервью (вопросы задавались сразу после рассказанной ребенком сказки):

[Баба-яга есть?] Есть. [Где она живет?] Ну, она в лесу, конечно, живет.

[Ты видела Бабу-ягу?] Да ни разу, я не ездила в лес целое лето... [5].

Как мы упоминали, единственная цель последних замечаний – отметить *неабсолютность* разбираемого критерия, разграничивающего разновидности устной прозы, и для *традиционных* для фольклористики жанров.

Помимо сказанного, причина прозрачности границ между достоверным и недостоверным в быличке – весьма актуальное для этой группы текстов представление об ином мире.

Встреча с представителями иного мира, лежащая в основе определения этого жанра [Зиновьев 1987: 381; Померанцева 1975: 4; и др.], нередко сопровождается мотивами «мороки», «сноподобия» всего происходящего. Ср. лаконичный финал (напоминающий сказочную формулу) одного из рассказов, опубликованных В.П. Зиновьевым: «Было или нет?..» [Зиновьев 1987: 30].

Отсюда характерная близость терминов, употребляемых в этих текстах: «привиделось», «примерещилось», «приснилось» и т. п.

Встречающаяся в быличках и бывальщинах неуверенность в «онтологическом статусе» являющихся персонажей (произошло в реальности, ирреальности или вообще не было) обуславливает и саму возможность сомнения в достоверности рассказываемого, т. е. встраивает эту возможность в поэтику данных текстов. Это позволяет думать о *естественности* (до некоторой степени, конечно) присутствия в быличке – в той или иной форме – экспликации сомнения, а значит, о необходимости переосмысления критерия «достоверность/недостоверность» применительно к современному их бытованию.

Литература

143

- Бакеева 2005 – Бакеева Е.В. Понимание как воссоздание смысла бытия: Апофатический путь: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2005. Цит. по: <http://dspace.lib.usu.ru/bitstream/123456789/677/1/urgu0324s.pdf>
- Бобылева, Миргородская 2000 – Бобылева Е.В., Миргородская Н.Н. Народные рассказы о приходе покойника // Традиция в фольклоре и литературе: статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии СПбГУ / Ред.-сост. М.Л. Лурье. СПб., 2000. С. 253–274.
- Валенцова 2001 – Валенцова М.М. Полесская традиция о сновидениях // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 44–54.

- Веселова 2000 – *Веселова И.С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции. Дис. ...канд. филол. наук. М., 2000.
- Веселова 2001 – *Веселова И.С.* Структура рассказов о снах // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 171–180.
- Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. Цит. по: <http://khazarzar.skeptik.net/books/witgens3.zip>
- Выготский 1999 – *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М., 1999.
- Гура 2001 – *Гура А.В.* Снотолковательная традиция полесского села Речица // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 70–94.
- Зиновьев 1987 – *Зиновьев В.П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 381–400.
- Зобов, Мостепаненко 1974 – *Зобов Р.А., Мостепаненко А.М.* О типологии пространственно-временных отношений в сфере искусства // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974. С. 11–25.
- Крипке 1981 – *Крипке С.А.* Семантическое рассмотрение модальной логики // Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1981.
- Леви-Строс 1999 – *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1999.
- Левкиевская 1997 – *Левкиевская Е.Е.* Польский народный сонник // Живая старина. 1997. № 4. С. 54–55.
- Ливанова 2001 – *Ливанова Н.Е.* Сны о полетах // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 117–142.
- Лотман 2000 – *Лотман Ю.М.* Сон – семиотическое окно // Лотман Ю.М. Культура и взрыв: Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2000. С. 123–126.
- Лурье 2001 – *Лурье М.Л.* Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 26–43.
- Льюиз 1997 – *Льюиз Д.* Истинность в вымысле // Возможные миры и виртуальные реальности / Сост. В.Я. Друк, В.П. Руднев. Вып. 1. М., 1997. Цит. по: http://library.magiaeworld.org.ru/modules/Files/pub_dir/Mir i Virtual.rar
- Малкольм 1993 – *Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993.
- Мелетинский 1970 – *Мелетинский Е.М.* Миф и сказка // Этнография и фольклор. М., 1970. С. 132–149.
- Мелетинский 1994 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 39–104.
- Моррис 1983 – *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 43–97.

- Неклюдов 1995 – *Неклюдов С.Ю.* Отношение «текст–денотат» и проблема истинности в повествовательных традициях // Лотмановский сборник. М., 1995. Вып. 1. С. 667–675.
- Новик – *Новик Е.С.* К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока. Цит. по: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik10.htm>
- Новичкова 1996 – *Новичкова Т.А.* Сор и золото в фольклоре // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 121–156.
- Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М., 1996.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 46–82.
- Пропп 1984 – *Пропп В.Я.* Русская сказка. Л., 1984.
- Путилов 1994 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994. Цит. по: <http://infolio.asf.ru/Philol/Putilov>
- Разумова 2001 – *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М., 2001.
- Руднев 1997 – *Руднев В.П.* Модальность и сюжет // Возможные миры и виртуальные реальности / Сост. В.Я. Друк, В.П. Руднев. Вып. 1. М., 1997. Цит. по: [http://library.magiciworld.org.ru/modules/Files/pub_dir/Mir i Virtual.rar](http://library.magiciworld.org.ru/modules/Files/pub_dir/Mir%20i%20Virtual.rar)
- Сафронов 2004 – *Сафронов Е.В.* «Вещее» сновидение и «сбывшееся» событие: механизмы соотнесения // Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск, 2004. С. 220–224.
- Сафронов 2005 – *Сафронов Е.В.* Образ «инога мира» в современных рассказах о сновидениях // Образ жизни и образ мыслей: материалы научных чтений: (7 сентября 2005). Ульяновск, 2005. С. 35–42.
- Сафронов 2006 – *Сафронов Е.В.* «Иной мир» в рассказах о снах и представлениях, связанных с похоронно-поминальной обрядностью русских // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006.
- Соколова 1970 – *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М., 1970.
- Тайлор 2000 – *Тайлор Э.Б.* Миф и обряд в первобытной культуре. Смоленск, 2000.
- Толстая 2001 – *Толстая С.М.* Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 198–219.
- Толстой 1993 – *Толстой Н.И.* Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон – семиотическое окно: Сновидение и событие; Сновидение и искусство; Сновидение и текст: XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 89–95.
- Фрэзер 1998 – *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1998.
- Хинтиikka 1980 – *Хинтиikka Я.* Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.
- Чистов 2005 – *Чистов К.В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. статей. М., 2005. С. 44–51.

- Шифрин 1997 – *Шифрин Б.* // Возможные миры и виртуальные реальности / Сост. В.Я. Друк, В.П. Руднев. Вып. 1. М., 1997. Цит. по: [http:// library.magia-world.org.ru/ modules/Files/pub_dir/Mir i Virtual.rar](http://library.magia-world.org.ru/modules/Files/pub_dir/Mir%20i%20Virtual.rar)
- Kaivola-Bregenhøj 1993 – *Kaivola-Bregenhøj A.* Dreams as Folklore // *Fabula*. Bd. 34. Heft 3/4, Berlin; N.Y., 1993. P. 211–224.
- Virtanen 1989 – *Virtanen L.* Dream-telling Today // *Studies in oral narrative* / Ed. by A.-L. Siikala. Helsinki, 1989. P. 137–148.

Список информантов

1. Кочеткова Ирина Владимировна, 1972 г. р., высшее образование, род. в с. Русская Бектяшка Сенгилеевского р-на Ульяновской обл., живет в Ульяновске; зап. Е. Сафронов, О. Сафронова.
2. Дмитрикова Ирина Олеговна, 1987 г. р., среднее образование, род. и живет в Ульяновске; зап. Ю. Зотова.
3. Давыдова Ирина Ивановна, 1956 г. р., высшее образование, род. и живет в Ульяновске; зап. К. Тисленко.
4. Николаева Ольга Федоровна, 1934 г. р., образование 4 класса, род. и живет в р. п. Игнатовка Майнского р-на Ульяновской обл.; зап. С. Пупкова.
5. Сафронова Настя, 2000 г. р., род. и живет в Ульяновске; зап. Е. Сафронов.

И.А. Разумова

Анатиты

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИИ В ПОЭТИЧЕСКОЙ ЛЕТОПИСИ ГОРОДА

В связи с изучением современной культуры малых индустриальных городов Крайнего Севера¹, в частности различных форм объективации культурной памяти городских сообществ, в поле нашего внимания оказались литературные произведения особого жанра. Это исторические поэмы, которые создаются местными авторами и адресованы детям. Посвящены они истории городов, реже – микроареалов, и фактически представляют художественно-краеведческую региональную детскую литературу. Произведения вызывают интерес с различных точек зрения. Прежде всего, в ряду других текстов исторического профиля они демонстрируют возможности рецепции локальной истории («микроистории») сквозь призму определенного литературного жанра. Одновременно эти поэмы являют образцы так называемой наивной поэтики – феномена, который в последнее время стал объектом активного изучения [Наивная 2001]. Создание таких произведений, сфокусированных на региональных культурных ценностях, показательно с точки зрения социального функционирования литературы и характеризует соответствующую ситуацию, состояние «поля литературы» [Бурдые 2005], времени, места, общества. Наконец, анализ их содержания позволяет выявить основные слагаемые образа города – «разновидности коллективной памяти, существующей в форме значащей среды» [Левинсон 2004: 42], т. е. служит материалом для социально-антропологического исследования.

147

Насколько удалось выяснить, авторы рассматриваемых текстов не принадлежат собственно к писателям-профессионалам, хотя и занимаются

¹ Статья написана в рамках исследовательского проекта «Северный индустриальный город в эпоху трансформаций российского общества: социально-антропологические аспекты», поддержанного РФФИ (проект № 05-06-97503).

вполне продуктивным сочинительством. Так, И.Ю. Ядринцева пишет в жанре поэтической летописи и уже опубликовала четыре поэмы о разных городах Мурманской области. Кировский поэт А.Г. Бондарев имеет более значительный и разноплановый поэтический опыт, является автором многочисленных лирических стихов, составителем поэтических сборников. Каждый из поэтов имеет свое творческое лицо, но отнюдь не только единство темы позволяет объединить рассматриваемые произведения. При всей неповторимости текстов поэм обращает на себя внимание известная структурно-композиционная и стилистическая стереотипия, природе которой едва ли может быть найдено однозначное объяснение. Мы обратились к поэмам, посвященным одному городу – Кировску и созданным по одному поводу – в ознаменование 75-летнего юбилея градообразующего предприятия ОАО «Апатит». Обе поэмы опубликованы в 2004 г. на средства этого крупного производственного объединения [Бондарев 2004; Ядринцева 2004]. Идентична функциональная направленность текстов, которые можно считать своего рода идеальным ответом на региональный социальный заказ. Адресованы произведения юному читателю, что прямо и усиленно декларируется в поэме «Кировск – гор Хибинских сердце» Ядринцевой и прочитывается в виде соответствующих обращений в «Хибиниаде» Бондарева. Первой поэме в публикации предпосланы обращения члена Совета Федерации Федерального Собрания РФ от Мурманской области, генерального директора ЗАО «ФосАгро АГ», генерального директора ОАО «Апатит» и председателя профсоюзного комитета объединения, а также доктора исторических наук, профессора А.А. Киселева. Из них явствует, что, помимо собственно образовательной и воспитательной задач, у книги есть еще одна: помочь подростку «найти верную дорогу в жизни, избрать одну из лучших мужских профессий – горняка» [Ядринцева 2004: 3]. В поэмах не просто воспевается родной край, но представляется история конкретного микроареала, центром которого является градообразующее предприятие. Создание и перспективное развитие последнего составляют основную цель и содержание истории.

Любое историческое повествование, в том числе история города, воплощает устойчивую модель времени, которая соотносится с известными идеологическими установками и типом мироощущения. Так, в устной истории малых промышленных городов Мурманской области (Апатитов, Кировска, Мончегорска, Полярных Зорь и др.) представлены линейно-восходящая («оптимистическая»), линейно-нисходящая («эсхатологическая»), циклическая модели². Они содержат ретроспективные оценки прошлого и перспективные – будущего. Предпочтение той или иной в большей степени связано с социальными характеристиками субъекта-рассказчика или группы, точку зрения которой он выражает, чем с конкретным городом.

² Собрание и ревизия устно-исторических интервью в настоящее время осуществляется в ЦГП КНЦ РАН, тексты находятся в Музее-Архиве ЦГП (Апатиты). Первые результаты изложены: [Разумова 2006].

При этом можно все-таки наблюдать определенные тенденции. По нашим данным, будущее Кировска в прогнозах самих жителей оценивается скорее эсхатологически, в отличие от перспектив некоторых других городов Кольского Заполярья. По отношению к этой массовой точке зрения рассматриваемые поэмы выполняют фактически контрапрезентную функцию, представляя официальную версию региональной истории.

Время в поэтических летописях делится на 1) *предысторию*, 2) собственно историю, или *прошлое*, 3) *настоящее* и 4) *будущее*. Динамическое начало сюжета сопряжено только с прошлым. Предыстория края ассоциирована с жизнью и бытом коренного саамского населения. С точки зрения урбанизированного и в подавляющем большинстве «пришлого» населения, история начинается с первопроходцев – ученых-геологоразведчиков, колонистов, строителей. Догородское состояние культурного ландшафта статично, и потому его описание основано на фольклорных мотивах и образах. Предыстория не совсем бессобытийна, там происходят некие события, воплощенные в мифах, преданиях:

Рассказ о крае северном
Начнем издалека.
Повсюду люди верили
В минувшие века,
Что есть страна полярная,
Там вечный снег и лед,
Там Лоухи коварная
Хозяйкою живет.
Украла с неба Лоухи
И солнце, и луну,
И лишь сполохи ворохом
Взлетают в вышину <...>.
Страну ее холодную
Укрыли мрак, туман.
Кочует лопь голодная,
Да в бубен бьет шаман.
Там скачут зайцы снежные
И слышен волчий вой,
И за лопарской вежею
Медведь гуляет злой.

[Ядринцева 2004: 5]

В различных исторических текстах, включая поэтические, устойчиво фигурирует один сюжет из саамского фольклора – предание о борьбе саамов с внешними врагами, которое объясняет происхождение минерала, именуемого «лопарская кровь»:

Соседи стали им врагами,
Решили силой земли взять,
Отнять, что нажито трудами,

И кровь невинных проливать.
Какие б камни мы ни взяли,
Всяк красный цвет в себе хранит,
Лопарской кровью их назвали,
В науке он – эвдиалит.

[Бондарев 2004: 11]

И, в скалы «шветов» заманив,
Со всех сторон их окружив,
На камне распластали их.
Да потеряли и своих
Немало в битве той людей.
И капли крови лопарей
На камешки упали тут.
Эвдиалитом их зовут.

[Ядринцева 2004: 14]

Эвдиалит стал символом Хибин, из него изготавливаются разнообразные сувениры. Предание же получило известность благодаря литературному пересказу академика А.Е. Ферсмана и в его интерпретации, с которой не соглашаются информанты-саами. Согласно их версии на камнях остались следы вражеской, а не лопарской крови³.

Собственно же история, или прошлое, имеет точку отсчета:

Но этим сказкам давним,
Легендам и преданьям
Сегодня верят мало...
А мы начнем сначала.

[Ядринцева 2004: 5]

Историческое время соотносится с несколькими взаимосвязанными шкалами. Прежде всего, это история России, как она представлена в официальной историографии. Другая шкала – региональная история, одна из возможных модификаций макроистории, и в ней есть свои вехи⁴. Наконец, каждый город имеет собственную биографическую траекторию, связанную с обстоятельствами становления, возрастом. История Крайнего Севера предстает как процесс колонизации, этапами которого являлись события, связанные с обнаружением и освоением природных богатств, строитель-

³ Сообщение директора Музея истории изучения и освоения Европейского Севера России Е.Я. Пации – собирателя и специалиста по саамскому фольклору.

⁴ В частности, исторический период и события, которым посвящены поэмы, подробно рассмотрены в трудах мурманских историков. См., например: [Киселев 1974: 175 и сл.].

вом предприятий и зависимых от них городов. В этиологическую часть повествования включается мотив предвидения. Роль предсказателя в обоих случаях отводится выдающимся ученым: в поэме Ядринцевой – «основателю» всей российской науки, в поэме Бондарева – исследователю, который имеет аналогичный символический статус в регионе:

О том давно народ узнал,
А Ломоносов предсказал,
Что здесь еще немало
Металлов, минералов.

[Ядринцева 2004: 6]

Хранят сокровища Хибины,
Но есть там дивный минерал,
Запасы руд его обильны,
Ученый Ферсман предсказал.

[Бондарев 2004: 12]

Первособытие истории г. Кировска (Кировского и Апатитского районов) – обнаружение апатита. В редуцированной версии официальной истории, в массовом сознании, в поэтических текстах А.Е. Ферсман, который руководил геолого-разведочными работами и был организатором науки на Кольском Севере, является первопроходцем и первооткрывателем, носителем высшего знания и нравственных качеств:

Добра и разума посланец
С расчетом верным и рукой,
Из недр Хибин обманный камень
Геолог выкопал киркой.

[Бондарев 2004: 13]

Командовал, известно,
Отрядом этим Ферсман –
Энтузиаст, оратор,
Смелчак, организатор.
Он никогда не уставал,
Он пел, шутил, стихи читал;
Он был задорным, молодым,
И люди восхищались им,
Он шел на штурм любой горы.
Ветра, туманы, комары
И бездорожье – нипочем.
«Вперед за камнем!» – день за днем.

[Ядринцева 2004: 13]

Вариации в изложении начального этапа истории города заключаются в степени детализации первособытия как первооткрытия. В более пространном тексте Ядринцевой, который в то же время и более отчетливо

ориентирован на выполнение образовательной функции, указаны имена и других предшественников Ферсмана:

Надежды, изыскания,
Упорство, опыт, знания
Манили в край нехоженный
Лепехина, Широкина ...
Из сказочной Финляндии
В российскую Лапландию,
Все в тот же спящий край
Пришел Вильгельм Рамзай.
И было то событие
Началом для открытия
Богатств Хибинских гор.
Хранил Кукисвумчорр⁵
Сокровища чудесные
Для Александра Ферсмана...

[Ядринцева 2004: 13]

Дальнейшая история Кировска является прежде всего историей его главного культурного объекта – градообразующего предприятия, что вообще отличает историю малых индустриальных городов. Характер и значение предприятия определяют основные смыслы, которые ассоциированы с образом города и реализуются в сюжетах эпических поэтических текстов. Для г. Кировска главная идея существования в истории заключается в разработке месторождений и горно-обоганительном производстве, воплощением которого (своего рода венцом творения) стало объединение «Апатит». Телеологический аспект, связанный с самим смыслом существования города, выделен особо:

Сокровище волшебное,
Могучее, целебное,
Полям необходимое
И недрами хранимое,
Ученые открыли
И людям подарили.
Сейчас мы знаем с вами,
Что это – чудо-камень <...>.
Он никого не обманул⁶,
Он жизнь садам, полям вернул,
Став после превращения
Прекрасным удобреньем.

[Ядринцева 2004: 8]

⁵ *Кукисвумчорр* – название горы близ Кировска (саамск.).

⁶ «Апатит» иногда расшифровывается как «обманый камень».

Во второй поэме цель и смысл открытия включены в предвидение Ферсмана:

И станет главным удобрьем
Бесспорно славный апатит.
Страна получит хлеб отличный,
Пожнет на нивах его серп,
И в будущем колос пшеничный
Украсит неброский наш герб.

[Бондарев 2004: 13–14]

Далее события истории города идентифицируются по их непосредственному отношению к индустриальному развитию и, соответственно, по признаку государственной значимости. Событийный ряд закономерно выстраивается из этапных моментов расширения производства и строительства города, включающих и принятие административных решений усилиями руководителей. Сюда входят открытие рудника, строительство поселка и основание города. В качестве основных фигур – основателей выступают С.М. Киров, В.И. Кондриков, первый управляющий трестом «Апатит», впоследствии репрессированный, и геолог Г.С. Пронченко, секретарь партакции, погибший в Хибинах. Амплифицированный ряд (в поэме Ядринцевой) создается в этой части поэмы упоминанием дополнительных персонажей, прежде всего исследователей-геологоразведчиков, и за счет включения в качестве значимого такого события, как создание первой научно-исследовательской базы в Хибинах – станции, названной А.Е. Ферсманом «Тизтта». Стереотипия событийная служит одним из главных оснований стереотипии повествовательной и стилистической. Оба текста содержат клишированные описания тяжелых обстоятельств строительства и условий жизни рабочих, упоминания о труде спецпереселенцев:

Был транспорт – лошадь да олень.
Трудились люди в ночь и в день,
Коротким летом и зимой –
Суровой, снежной, затяжной.
Сюда съезжались добровольцы –
Большевики и комсомольцы,
Чтоб Крайний Север покорить,
Чтоб апатит стране добыть.
Но жили рядом и другие.
Сюда везли со всей России –
Нет, не бандитов-отщепенцев –
Простых людей, «спецпоселенцев».
Их с мест насиженных сорвали
И строить рудники погнали
Вдали от дома, от родных...
Трагичны были судьбы их.

[Ядринцева 2004: 18]

Рязанцы, вятичи, смоленцы,
 Им равных не было в труде,
 Для нас простые поселенцы,
 С приставкой «спец» – в НКВД.
 С вагона груз носили тяжкий,
 Цемент пришел с Большой земли,
 В оленьих крохотных упряжках
 С разъезда Белого везли.
 Хибинцев помним труд отважный,
 Они оставили свой след,
 Мы чтим их вклад заметный, важный,
 Ценой потерь, ценой побед.

[Бондарев 2004: 19–20]

Окончание строительства города и комбината – это фактически счастливое завершение сюжета созидания Космоса и одновременно добывания культурного блага. Но городу, биография которого естественным образом встроена в отечественную историю, приходится пройти еще через одно испытание. Военный сюжет присоединяется через типичное для модели хрестоматийной советской истории переключение: «вдруг». При этом динамическая часть сюжета («прошлое») оказывается четко разделенной надвое и предстает в виде контаминации относительно самостоятельных микросюжетов. Субъектом и главным действующим лицом второго микросюжета является или сам город, который «в военной шинели / Геройски в бою воевал», или городское сообщество, что передано неопределенно-личными синтаксическими конструкциями:

А в школах госпиталь открыли
 И раненых бойцов лечили <...>
 На фронт посылки собирали,
 Носки и варежки вязали.

[Ядринцева 2004: 26]

154

Расширяются границы сообщества, которое обозначается не только как «кировчане», но и как «северяне», а локальная (городская) история вписывается прежде всего в историю региональную:

<...>Нас не смогли сломить
 И Кольский край поработить!

[Ядринцева 2004: 28]

На этом динамическая часть сюжета завершается. Формальным индикатором данного обстоятельства является абсолютное преобладание глаголов настоящего времени и совершенного вида в поэтическом рассказе о послевоенном Кировске, он же – современный Кировск. История присутствует здесь лишь в виде отступлений, исполняющих роль преце-

дентных текстов, будь то «саамская легенда», которая объясняет происхождение названия озера в Кировске [Бондарев 2004: 35–37], или напоминание о геологе, с которым связан тот или иной объект. Создание природных и культурных объектов, не относящихся непосредственно к стержневому «градообразующему» сюжету, не имеет статуса исторического события. Их демонстрируют в качестве престижной достопримечательности:

От Кировска довольно близко
Создали люди сад Альпийский.
Полярный ботанический –
Волшебный, фантастический.
В оранжереях круглый год
Тут лето теплое живет.

[Ядринцева 2004: 39]

Заключительные части обеих поэм представляют своего рода экскурсионно-познавательные тексты для школьников, что прямо и сформулировал автор «Хибиниады».

Для наглядности частично схематизируем сказанное о сюжетно-событийной и повествовательной стереотипии в краткой таблице:

Таблица

И. Ядринцева «Кировск – гор Хибинских сердце»	А. Бондарев «Хибиниада»
прошлое	
I	I
Прекрасный <i>камень апатит</i> Уже <i>разведан, и открыт</i> Запас огромный этих руд.	Из недр Хибин <i>обманный камень</i> <i>Геолог выкопал</i> киркой (с. 13).
И вот организован тут, Вдали от населенных мест, В краю Хибинском первый трест (с. 17).	Мы знаем, как в двадцать девятом В Хибины <i>Киров</i> приезжал... (с. 14).
Тридцатый год. Уходит лето... Уже построена Тиэтта... (с. 18).	Пошла руда! Смотри, эпоха! В ладонях держим апатит!
<i>Построили рудник</i> , дорогу, <i>Поселки строя</i> понемногу (с. 19).	Открыт рудник!.. (с. 16).
<i>И тут, в Хибинах, город вырос –</i> <i>Хибиногорск</i> , а ныне – Кировск (с. 19).	<i>Поселок рос</i> , росли и дети, Заметен населенья рост, Построить город в новом месте, Встал остро жизненный вопрос (с. 17).

Ученых **Киров** поддержал
И их проекты отстоял:
Он **убедил правительство**
Здесь развернуть строительство (с. 21).

Василий **Кондриков**, известно,
Назначен был главою треста... (с. 22).

А чтоб руду обогащать –
Решили фабрику создать.
И прямо здесь, **в краю Хибин,**
Построили АНОФ – 1 (с. 23).

II

И вдруг – огромная беда.
Еще не видел никогда
Такой беды наш шар земной.
И та беда звалась **войной** (с. 26).

Здесь всюду фронт. Здесь тыла нет.
Здесь все – герои грозных лет (с. 26).

Здесь, в полосе прифронтовой
Аэродром был полевой (с. 26).

А в **школах госпиталь открыли**
И раненых бойцов лечили.
Сюда букеты и лекарства
Из ботанического царства –
Из сада нашего везли
Защитникам родной земли (с. 26)

156

Уже кипит работа вновь
На руднике и на АНОФ (с. 28).

Живет и трудится народ,
И детвора в домах растет;
Спешит с утра в детсад и в школу;
И видит умный и веселый
Малыш, подросток день за днем,
В каком мы городе живем (с. 28).

Так чем сегодня знаменит
Гигант Хибинский «Апатит»?.. (с. 35)

Василий **Кондриков** в Гостресте
Насущный разрешил вопрос.
Быть городу! **На этом месте**
Построим мы Хибиногорск! (с. 18).

В Хибинах город славный вырос,
О чем мечталось, все сбылось... (с. 20).

II

Жизнь наша мирная счастлива,
Гордится городом страна,
И вдруг внезапно, как лавина,
На нас обрушилась **война** (с. 20).

Наш Кировск в военной шинели
Геройски в бою воевал,
И чтоб врага мы одолели,
В тылу победу он ковал.
Готовил к выпуску снаряды
И зажигательную смесь... (с. 21).

Открыт был госпиталь военный
В Хибинской школе...
Бывал и праздник в учрежденье,
Концерт студенческих бригад,
Цветы живые в день рожденья
Дарил всем раненым Ботсад (с. 21)

настоящее

Война прошла. Мы жизни рады,
Опять нас стройка позвала,
Встают кварталов анфилады,
И к солнцу тянутся дома (с. 22).

На память держим мы равненье,
Наш Киров встал на пьедестал,
Любимый город, несравненный,
Для многих ты судьбою стал <...>.
И чтоб ты был событий в курсе,
Все это надо твердо знать.

Вам предлагаю ряд экскурсий,
Одна из них на комбинат (с. 23)

Дальнейшее – рассказ о производстве, городских учреждениях и достопримечательностях. Фактически обе поэмы могут служить путеводителями по городу и в данном качестве использоваться учителями, краеведами, родителями и самими школьниками. При написании авторы пользовались различными научно-популярными источниками и консультациями специалистов, тексты имеют историко-этнографические примечания, разъяснения саамских наименований, что чрезвычайно усиливает образовательное значение произведений.

Будущее города просматривается через утверждения о прекрасном настоящем и в обращениях к юным читателям с призывом работать на благо комбината = края = родины:

Растет, растет инфраструктура,
И город краше с каждым днем,
На должном уровне культура,
Мы духом творчества живем!

[Бондарев 2004: 25]

А может быть, и ты когда-то,
Окончив школу, институт,
С отцом или со старшим братом
Захочешь поработать тут.
Ведь дел немало предстоит
На комбинате «Апатит»!

[Ядринцева 2004: 38]

Будущее открыто и осуществимо при известных условиях:

Стремись учиться неустанно,
Своей историей гордись,
Чтоб наша жизнь легендой стала,
На благо Родины трудись!

[Бондарев 2004: 37]

Таким образом, мы имеем дело с поэтическим переложением одной из возможных модификаций локальной истории. В том, как она моделируется, можно усмотреть аналогии и с официальными историческими сочинениями, и с устно-историческими нарративами – в той мере, в которой те и другие оперируют устойчивыми схемами, сюжетами, идентифицирующими событиями [Неклюдов 1998]. Идеологические контексты определяют выбор модели исторического процесса. Способ репрезентации связан с типом авторства (непрофессиональным сочинительством), жанром и прагматикой произведений, сориентированных на известную аудиторию и учитывающих общественную конъюнктуру. Не исключаются и прямые воздействия источников разного рода. Событийный ряд в значительной мере детерминирован свойствами реального объекта: малого монопрофильного

города, созданного в определенное время при определенных обстоятельствах, а также его образа, сформированного на основе взаимодействия «материальной действительности», культурной стереотипии и данной социальной (здесь – региональной, городской) общности. И авторы, и потенциальная аудитория принадлежат к этой общности «северян-горожан», реальных и символических потомков «градостроителей», отделенных от них относительно небольшой временной дистанцией. В свою очередь, поэтические летописи способствуют сохранению и трансляции этого образа, как и локальной исторической символики в целом.

Литература

- Бондарев 2004 – *Бондарев А.* Хибиниада // Хибиниада: Поэтический сборник / Сост. А. Бондарев. Апатиты, 2004. С. 9–38. Примеч. С. 212–213.
- Бурдые 2005 – *Бурдые П.* Поле литературы // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.; СПб., 2005. С. 365–472.
- Киселев 1974 – *Киселев А.А.* Родное Заполярье: Очерки истории Мурманской области (1917–1972 гг.). Мурманск, 1974.
- Левинсон 2004 – *Левинсон А.* Опыт социогграфии: Статьи. М., 2004.
- Наивная 2001 – Наивная литература: Исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 2001.
- Неклюдов 1998 – *Неклюдов С.Ю.* Исторический нарратив: между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998.
- Разумова 2006 – *Разумова И.А.* Рецепция региональной истории в рассказах горожан Кольского Севера // III Ушаковские чтения. Мурманск, 2006 (в печати).
- Ядринцева 2004 – *Ядринцева И.Ю.* Кировск – гор Хибинских сердец. Североморск, 2004.

М.В. Ахметова, В.В. Головин

Москва, Санкт-Петербург

ВЗГЛЯД НА МИР ИЗ КАБИНЫ МАШИНИСТА: ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИСКУРС ЛОКОМОТИВНЫХ БРИГАД

Первоначальным нашим намерением было комплексное исследование профессиональной субкультуры железнодорожников. Однако знакомство с материалом¹ показало, что эта субкультура неоднородна, она состоит из нескольких микросубкультур, мало связанных между собой: железнодорожники выполняют разные задачи, пространственно разделены (работают в депо, на станции, на путях или на составе) и имеют разные названия в зависимости от службы, к которой относятся (*локомотивщики, путейцы, движенцы, вагонники, связисты* и т. д.). Поэтому мы решили сузить рамки исследования и сосредоточиться на наиболее, как нам казалось, интересном по фиксируемому материалу сообществе локомотивных бригад, обслуживающих локомотив во время пути. Таким образом, предметом статьи стал профессиональный дискурс локомотивщиков, как он представлен в устных интервью с машинистами и помощниками машинистов, в написанных ими воспоминаниях и поэтических текстах, т. е. совокупность устойчивых суждений о профессии, нарративных сюжетов и мотивов, речевых клише и всего того, что отражает профессиональное самосознание.

159

¹ Используемые в статье полевые материалы были записаны в 2005 г. в г. Бологое Тверской обл. (собиратели – М.В. Ахметова, В.В. Головин, К.И. Зорина, Е.В. Кулешов, С.Е. Милкина) и в г. Муром Владимирской обл. (собиратели – М.Д. Алексеевский, М.В. Ахметова). Пользуясь случаем, авторы благодарят своих коллег по экспедиционной работе.

Локомотивщики и другие железнодорожники

Для самоописания любого сообщества важна оппозиция «свой–чужой». В профессиональном дискурсе локомотивщиков в качестве «чужого» нередко оказываются не столько посторонние люди, несведущие в железнодорожной специфике, сколько представители других железнодорожных специальностей. Возможно, это объясняется как разветвленностью субкультуры железнодорожников, так и буквальной замкнутостью локомотивной бригады во время работы. Локомотив отделен от состава глухой стеной, связь с внешним миром (через диспетчеров) и с составом (через начальника поезда) осуществляется по рации; для машиниста то, что происходит внутри состава, как бы не существует. Общаться во время работы напрямую ему приходится главным образом с помощником (в эпоху паровозов – еще и с кочегаром).

Отношение локомотивщиков к другим железнодорожникам символически манифестируется как негативное, от пренебрежительного до враждебного. Проводников, например, не любят за то, что они имеют возможность левых приработков (провозят «зайцев», мошенничают с продуктами и постельным бельем и т. д.). Иной раз негативное отношение описывается как взаимное:

К проводникам – так же, как они к нам. Мы терпим друг друга <...>. Ну, мы от друг друга не в восторге [1].

Другой информант с возмущением рассказывал, как проводница отказалась брать в вагон беременную женщину и той пришлось рожать в локомотиве:

Вот после такого факта, как у меня был – конечно, я их... Я б ей башку расшиб, этой проводнице, за такую вылазку [2].

Диспетчеров не любят за то, что они якобы препятствуют нормальной работе:

160

Он грузовой поезд пропустит тебе наперекор, чтобы получить премию. За пассажирский-то премию не дают, а грузовой поезд как провозит – ему премию дадут [2].

Старших и главных кондукторов (Бологое: *вшивые*, Муром: *лягаше/лягаши*)² не любили за доноительство:

Он, по сути дела, отвечал за все... за весь поезд. И всё, все действия машиниста по ведению поезда он засекал. И всегда – когда там че-нибудь случалось, оперативное совещание, и этот лягаш, он всегда, значит, рассказывал. Вот не надо бы говорить, а он все равно... [2].

² Должности упразднены в 1960-е годы.

Путевые рабочие, напротив, вызывают сочувствие:

По мне так самая тяжелая работа – это путейцем [3].

Наряду с этим существует «рациональное» представление о единстве профессионального железнодорожного сообщества:

Ни мы без них, ни они без нас не могут [4].

Кочегар–помощник–машинист: идеал и модели самоописания

Специфика работы на локомотиве состоит в подвижности кадров: помощник машиниста, отработав определенное количество лет и сдав экзамен, становится машинистом; кочегар также мог сдать экзамен и стать помощником. Таким образом, каждый локомотивщик хорошо представляет, в чем состоит работа каждого коллеги по бригаде, особенно младшего в иерархии.

Этим объясняется представление о взаимозаменяемости коллег по бригаде, в том числе о том, что раньше даже кочегары могли управлять паровозом.

Кочегар на паровозе – самая низкая ступень в бригаде, он выполнял самую тяжелую работу и носил шуточно-компенсаторное прозвище «начальник тендера».

Помощник машиниста представляется в текстах как несущий на своих плечах всю тяжесть работы, что отражается в поговорке «Кто помощником не ездил, тот и горя не видал»³. Он должен осматривать поезд после незапланированной остановки, оказывать первую помощь сбитому, смотреть показания приборов, пока машинист ведет поезд, и т. д. Однако именно он согласно ряду высказываний управляет поездом:

Машинист чё? Он вообще ничего не делает. Он только так – сидит, дурака валяет, только деньги получает. А в основном-то работает помощник [1].

161

В рассказах часто помощнику даже приходится выполнять прямые обязанности машиниста, если тот заснул или пьян:

...А я, а я работал помощником. Сорок, сорок три [года]... вот 16[-го] исполнилось – знаю, знаю, как машинисты водку жрали. <...> Бывало, сам и ведешь паровоз, он тут вот раскорячит, до Торжка ехать еще, ё<...>, а он рот корытом уже. «Борька, ладно, я полежу». На леву сторону заваливается и спит [14].

³ Поговорка образована по продуктивной модели (ср.: «Кто в море не бывал, тот и горя не видал» [Даль 1981: 346]), рождающей обилие вариантов.

На паровозе, по рассказам, помощник работал даже за кочегара:

Помощник – он же всё, он... за сигналом надо следить, и за паром надо следить, и топить – помощнику. Думают, кочегар, другие не знают. А кочегар – это начальник тендера, он с тендера на лоток сюда только ложит. Остальное всё помощник [5].

В определенном смысле положение помощника машиниста сродни «лиминальному»; он как бы находится в состоянии ритуального «перехода», особенно если учитывать, что подразумевается, что когда-нибудь он будет машинистом.

Что касается машиниста, то он часто предстает в текстах как бездельник, который может заснуть на рабочем месте; согласно поговорке, эксплуатирующей продуктивную модель, «машинист без пуза – как вагон без груза». Однако это компенсируется огромной ответственностью, которую машинист несет за поезд и в особенности за людей, в нем находящихся.

Топос ответственности – один из главных в дискурсе локомотивщиков. Это необходимое качество машиниста, свойственное ему в большей степени, чем представителям других профессий:

Ну и человек, конечно, должен быть высокой ответственности. Ведь есть же ну... как сказать... и шалопаи есть смолоду. Такой не должен работать на локомотиве. На локомотиве должен быть... даже маленький мальчишка, но он уже должен быть таким... серьезным, потому что ему доверят очень и очень непростое дело <...> Токарь тоже хорошая специальность. Но ведь он запорол болт – он другой выточит, так ведь, да? Его премии лишат, ему за этот болт не заплатят. Но а этот же, если что-нибудь запорол, – это ж непоправимое дело [6].

Стандартным и не допускающим иного варианта ответом на вопрос, какие поезда водить легче – пассажирские или грузовые, является следующий: пассажирские поезда возить физически легче и даже прибыльнее (на пассажирских перевозках платят за количество поездок, а на грузовых – за часы), но ответственности больше: машинист отвечает за жизнь людей, которые находятся за его спиной. Груз ответственности в нарративах гнетет почти физически:

В грузовом легче работать, чем в пассажирском. По напряжению э... на здоровье и вообще. По физическому состоянию после поездки. После поездки в грузовом приезжаешь гораздо свежее, чем в пассажирском. Потому что за плечами тысяча человек, надо за них отвечать и... груз ответственности все-таки лежит [2].

Груз ответственности, наряду с тяжестью работы, иногда оказывается невыносимым – именно этим информанты могут объяснять случаи ухода машинистов с работы:

Человек-то, он же, как говорят, не железный. Ответственность, ответственность и еще раз ответственность у нас. И не все выдерживают. Некоторые, до помощника машиниста как дотянет он – говорит: не, не надо мне этого. <...> В слесаря уходят. Ну просто по собственному желанию. И он делается сам спокойнее и всё, ну, говорит, поменьше заработочек, конечно, но тем не менее этот объем работы, он говорит, не по мне [4].

Ответственность – это не только необходимое профессиональное качество, но и практически единственный вид отношений, связывающих машиниста как профессионала с объектом его работы (пассажирами). По мнению Т.Б. Щепанской, «в профессиональном фольклоре символическая дистанция, разделяющая профессионала и объект его деятельности, нередко трансформируется в представление о барьере, затрудняющем коммуникацию, а то и делающем ее невозможной» (в связи с чем объект обезличивается), а профессиональная деятельность описывается как преодоление этого коммуникативного барьера [Щепанская 2003: 147–150]. Барьер между машинистом и пассажирами – не дискурсивный, а вполне физический, и в прямую коммуникацию с пассажирами машинист, как правило, не вступает никогда. Единственным способом коммуникации (хотя опосредованным и однонаправленным) является испытываемое машинистом чувство ответственности.

Все, что встречается на пути, оказывается препятствием, угрожающим безопасности пассажиров, для защиты которой машинист имеет право и подчас даже обязан жертвовать жизнью людей, которые случайно оказались на рельсах. В нарративе, отрывок из которого цитируется ниже, информант рассказывает о своем отце-машинисте, который получил установление не снижать скорость, поскольку вез иностранных туристов, в результате за поездку он сбил несколько человек:

Скорость снижать, чем установлено предписанием, нельзя меньше. Есть люди [на путях] или нет, убьешь ты или нет, ударил ты или нет. Это неважно. Главное, что ты должен не снизить скорость ниже установленного предела, иначе наступает уголовная ответственность. Мой отец был именно таков, он был всегда человек, который должен убить человека, но не превысить инструкцию. Это, к сожалению, очень тяжело сознавать. Потому что за спиной у него всегда было порядка 150-ти человек. Или немножко больше. Я не знаю, сколько в составе. Может быть, 700 человек. Всё прочее. Он сознавал ответственность, что людей, которые сидят там, он должен обеспечить своей жизнью [7].

Если за одушевленный объект работы (пассажиров) машинист *отвечает*, то неодушевленный объект работы (локомотив, профиль пути) он должен досконально *знать* и даже *чувствовать*. Т.Б. Щепанская отмечает: «Профессионалу приписывается исключительная коммуникативная ком-

петентность – обладание знанием об объекте», что «позволяет осуществлять воздействие, т. е. власть по отношению к этому объекту». Одной из форм такого знания является «чутье» – «получение информации о клиенте по каким-то каналам, недоступным для непрофессионала» [Щепанская 2003: 151]. Особое чутье приписывается в профессиональном дискурсе и локомотивщикам. Чутье может быть вполне физическим:

Ведь когда, говорят, входят в дизельное помещение, надо при себе иметь инструмент – глаза, уши и нос. Потому что должен нюхать там, чего-нибудь пригорит там, паленым не пахнет, как дизель работает – он на электричестве гудит там нормально, и видеть, где чего как. Не течет нигде, не капает. Тут много затей [2].

Но часто это чутье описывается как иррациональное или почти иррациональное:

...Надо иметь голову и чувствовать поезд спиной. <...> Вот когда ты спиной чувствуешь, ты уже машинист [8].

Если выучился – так всё, ну даже вот, это ж надо вагон-то, как говорится, наизусть знать. Видеть. Все это должно быть у человека <...> зоркость надо выработать свое зрение на вагон вот этот... и то, чтобы <...> эту неисправность предупредить. На расстоянии [9].

Машинистам часто приписывается способность «вести поезд вслепую» и выработанная годами феноменальная память:

Ну, я, допустим, закрою глаза, до сих пор вижу дорогу от Бологое до Лодейного Поля, вплоть до последнего кустика [1].

Ответственность присуща машинисту априорно, *знание* же вырабатывается в результате многолетней практики:

164

Ведь не будешь там это, какой-то у тебя ни схемы, ни километров, откуда тормозить. Потом надо знать профиль участка <...>. Тоже вот – тормоза так применять, на таком участке, таком – таком. Всё это... А потом это дается годами. Десятилетиями [4].

Знание, т. е. профессиональное освоение объекта, предполагает преодоление коммуникативного барьера и соответственно наделение его признаками живого существа – именем (по Щепанской, номинация) и жизненной силой (анимизация) [Щепанская 2003]. В железнодорожном арго среди названий моделей локомотивов и паровозов велико количество одушевленных номинаций, например «гансы» (дореволюционные немецкие паровозы Борзинга), «палашки» (дореволюционные паровозы Путиловского завода), «овечки» (ОВ), «щуки» (Щ), «фрау» (трофейные немецкие паровозы, ходившие в 1940-е годы), «эшаки» (Э), «сучки» (СУ), «лебедян-

ки», «шарики», «мухи», «иваны», «крокодилы», «фантомасы» и т. д. Впрочем, это не является спецификой речи железнодорожников и свойственно различным профессиональным аргю.

Наделение локомотива душой, жизненной субстанцией часто встречается в лирике как художественный прием:

Мы тепловозные порчи-болезни
Определяем в депо, в чистоте.
Только на слух и на глаз бесполезно
Нынче лечить – пациенты не те.
Нынче диагнозы ставят приборы,
Потенциалы измерив цепей,
Взяв распечатку нагрева моторов,
Мастер читает анамнез по ней.
И тепловоз, как больной-гипертоник,
Своеобразный проходит рентген,
Под реостатными токами стонет,
Дует в барографы, будто спортсмен
[Стефанович 2003].

И в устных текстах локомотивщики уподобляют свои машины живым существам:

...Они как люди. То же самое, ровно. Не бывает похожих двух людей, они все разные. Каждый, у всех все по-своему. Даже хоть они одинаково называются, хоть одинаково покрашены и... с виду одинаковы, но они все разные. Вот как живой организм, как к нему относишься, так он себя и ведет [1].

Пожилые машинисты, долго работавшие на паровозах, иногда говорят, что «живой» – паровоз, а электровоз – уже нет. Более того, по рассказам, паровоз мог наделяться признаками дома: в *шарманках* (железнодорожных саквояжах) машинисты держали иконку, в Вербное воскресенье и на Троицу соответственно украшали кабину вербочками и березками [5].

165

Описание времени

Специфика работы определяет отношение локомотивщиков ко времени. Они постоянно подчеркивают, что их восприятие времени отличается от общепринятого: для их работы не существует различий между днем и ночью, буднями и праздниками, временами года – они должны идти в поездку тогда, когда это предписано графиком:

И вот когда я пришел работать на паровоз, это мне было настолько дико – всё как-то не так. Ведь у локомотивной бригады нету выходных дней. Ну не в том смысле, что их эксплуатируют, не дают отдох-

нуть, – у них нет воскресений и суббот. У них нет Нового года. У них нет Восьмого марта. У них нет Первого мая <...> Потому что особенно молодежь в эти дни всегда там как-то проявляет особую активность... ну, в праздники вот в это. Им и погулять хочется, им и летом на танцплощадку хочется сходить, куда угодно. А у этих нету. Нету. У них и Новый год они работают, и ночь они... У них ночь и день – такого понятия нет, что вот это ночь, а вот это день. У них все время светло. Как на севере. Там всё время светло. Он должен вести поезд – что днем, что ночью [6].

Тяжелой считается ситуация, когда работа определяется не графиком, а вызовом: это заставляет локомотивщика находиться в состоянии постоянного ожидания (и всегда быть трезвым), вызвать же его могут в любой момент:

...Ни выходных, ни проходных, ни праздников мы не знаем. Отпуска в основном зимние. То есть Новый год за всё время, за время моей работы в депо я отмечал раз семь, в этом году, в частности, в этом году, хорошо совпал Новый год <...>. А так никакой личной жизни. И потом работа у нас, особенно грузовая, она фактически без графика. То есть приехал с поездки, 16 часов дома и потом ты... может быть, 16 часов ты отдыхаешь, можешь куда угодно сходить, а потом ты должен выходить на работу. Ждать вызова, а ждать можно и сутки, двое, трое. Ну как щас электровозники сидят, у них вообще работы нет, они по семь суток ждут. Вот так получается, тебе никуда не сходить <...> ни праздника, ни тем более за стол сесть. Потому что щас у нас здоровье проверяется чисто на компьютере. Любое отклонение – оно считается [10].

Только задремаешь ночью, тут стучатся: «К пятнадцати. К трем часам утра». А придет в 12 – вот и прыгаешь [3].

Однако в другом типе нарратива существует четкое отношение к разным отрезкам времени, и прежде всего это касается смены времени суток. Так, работать в светлое время, оказывается проще:

...Днем-то всё-таки видимость-то побольше, подальше [3].

Ночью, напротив, работать неудобно:

И вот этот вот участок... ну щас Вековка–Сергач, он как раз темное время суток. Очень, очень неудобный в этом смысле участок [6].

В темное время, по рассказам машинистов, из-за плохой видимости чаще происходят аварии и экстренные остановки. Особенно тяжелым для работы оказывается рубеж между ночью и утром следующего дня. Приведем очень колоритный (и нагруженный мифологической семанти-

кой) отрывок из воспоминаний машиниста, в котором описывается «час Тигра (с трех до пяти)»:

Наверно, в час этот где-то в Бенгалии полосато скользит к человеческой колыбели тигр-людоед, а мне таким же опасным неслышным хищником представляется крадущийся в кабину локомотива предутренний сон.

Это он утробно хрипит в инжекторах и тяжело ворочается в угледатчике паровоза, монотонно рычит в цилиндрах дизеля и жарко дышит в калорифере тепловоза, повизгивая, мурлычет в тяговых двигателях и нетерпеливо дрожит в трансформаторах электровоза. Это он догоняет нас, припадая на стыках, оскаливается встречными огнями и душит, и скребет горло сигаретным дымом.

И роняет мальчишка, помощник машиниста, бесчувственную голову на подлокотник. И клонится на кулак левой руки отягченная заботами голова машиниста. Спит? Кажется, что часть существа своего отдал-таки он в жертву Тигру, на доли минуты, на считанные секунды – отдал <...> Не поддаются! Переговариваются друг с другом, повторяя одно и то же без видимого смысла (а смысл, он в преодолении Тигра!), подают звуковые сигналы, перемигиваются лобовыми сияниями прожекторов, оглядываются в окно назад на поезд, а то и вовсе встают с тяжелых кресел. Тигр боязливо отпрыгивает и вдруг замечает, что час его кончился, и это уже шустро скачет, прижав уши, час Зайца [Стефанович 2003].

Рассвет же, наступление нового дня, когда межсуточный рубеж преодолен, – для работы благоприятен:

И потом я так полюбил эту работу. В ней свои есть прелести <...> А вот когда едешь, душа радуется. Особенно вы знаете, вот утром. Утром когда едешь вот весной. И птички поют, так остановишься – тишина такая... [6].

167

Описание пространства

Можно сказать, что у локомотивщиков необыкновенно развито пространственное мышление. Для их нарративов характерны постоянные упоминания локусов, через которые следует поезд, а рассказывая о случае в поезде, машинист, даже если он не был непосредственным наблюдателем, чаще всего обязательно укажет, на каком участке, перегоне или станции это произошло.

Пространство пути, по которому следует поезд, для локомотивщиков неоднородно. Машинисты выделяют особенно сложные участки пути, рассказывают о произошедших там авариях и других неприятных ситуациях:

У нас опасные, тяжелые вот были Венец–Вердеевка перегон. Он был вот под гору и вот так вот, кривая. Вот, значит, там однажды свалился наш с паровозом вместе, этот, Коля Фурасов [2].

С Коврова как выезжать на Муром... там тоже есть участок. Как говорится, тормоза откажешь – то улетишь, окажешься... там Клязьма течет, окажешься в Клязьме [11].

Иногда эти участки наделяются неофициальными топонимами, которые объясняются с помощью преданий:

Значит, за Тверь – называется Волчья долина <...> А вот поезд грузовой шел, у красного встал, минут десять и постоял. И волки старшего кондуктора с тамбура украли, утащили [8].

Я, правда, там не езжу на фиг, но там называют это – «Проба тормозов Кликушина». Ну там, там этот машинист просандалил станцию. Не смог справиться с тормозами. <...> То есть там постоянно пробуют тормоза. Потому что на таком спуске, если ты не попробуешь тормоза и не почувствуешь, что они работают, то можно пролететь станцию [10].

В г. Бологое нами было также записано предание о тяжелом «перевале Ивана Петрова», названном так потому, что в незапамятные времена живший неподалеку путевой обходчик Иван Петров встречал останавливающиеся там поезда и подносил преодолевшим этот перевал машинистам рюмку водки.

Переезд через определенный участок пути может сопровождаться особым поведением. Оно не обязательно является ритуальным или связанным с предписанием или приметой, но маркирует локус если не опасный, то неприятный:

Торбино–Веребье, был такой переезд. Там есть участок такой, ну в общем, едешь – и неприятно, с обеих сторон очень большие откосы, высокие. И в свое время, когда работали на паровозах люди, у меня один машинист рассказывал. Я не знаю, как ему, помощнику, фамилия, он такой хохмач. Внизу под откосом стоял маленький домик, там огородик, жили путейцы там. И он <...> когда проезжали в этом месте, он брал большой кусок угля, сбрасывал с паровоза, он катился, ударился либо в ворота, либо в забор, там что-то такое ломал. У него шутки такие были [1].

В целом в большинстве записанных случаев маркировка топонимом, преданием или псевдоритуальным поведением как бы служит для напоминания о том, что соответствующий участок опасен и требует повышенной осторожности и внимания.

Ситуации в поездке

Значительная группа текстов посвящена ситуациям, происходящим в поездке. Эти ситуации довольно частотны и в целом сводимы к соприкосновению локомотивной бригады с внешним миром.

Наиболее частой ситуацией такого рода является встреча с животными. Машинисты, едущие по лесистой местности, любят рассказывать, каких зверей видели из окна кабины, часто сетуют, что раньше их было больше. Увиденный в дороге зверь (например, заглянувший в кабину стоящего поезда лось) вызывает удивление. Но часто перебегающий дорогу поезду зверь может служить нехорошим предзнаменованием (что вообще соотносимо с традиционными мотивами примет):

Железнодорожная примета – заяц через дорогу. Да, заяц. Кошка это ерунда, лиса тоже. Лось это так себе [1].

А заяц это ерунда. Вот плохо, когда лиса [5].

Дикие звери могут напасть на поезд, остановившийся незапланированно. Выше приводился рассказ о том, как волки «украли» старшего кондуктора; иной раз нарратив о нападении зверей носит комический оттенок:

Там, значит, в декабре, в январе это, свадьбы, гон у волков. Они опасны. И тут вот [поезд] стоял. По какой он причине встал-то. По какой-то причине встал, помощник пошел. И стая волков, и пришлось ему на бочку забраться, на цистерну. Ну и сидел там [8].

В другом рассказе, также записанном в г. Бологое, волки загоняют на семафор подвыпившего прохожего, и машинисту приходится остановить поезд, чтобы спасти его.

Другая распространенная ситуация в поездке – столкновение поезда с животным. Обычно это чревато повреждениями состава: птицы разбивают прожектора, сбитые лоси и быки повреждают детали локомотива и даже могут вызвать сходжение поезда с рельсов. Анекдотический характер носят рассказы о преувеличенном ужасе от столкновения:

Едем мы в Сковородово. Скорость 120, повышена. Он [машинист] ке-марит. Ну, с нами такое случается иногда. Он сидит с левой стороны, я рулю. Машина большая, Ч6. Она гулкая, машина, когда вот ударишь по ней – очень гул. На конце платформы сидит ворона и раскачивается. <...> Вот она раскачивается... и наконец она решила перелететь. Но у нее сил не хватило, и она ударила в электровоз. А он сидел так, что нога у него была заброшена на пульт. Ну, отдышал. И... ему что-то то ли приснилось, то ли там... от удара он думал, что он задавил человека. Ну он соскочил, забыл, что нога у него на пульте, упал с грохотом, треснул об него, на меня начал наезжать... [1].

Эти истории обычно не несут в себе морали, из них не следует, что надо ехать осторожнее или не спать за пультом управления – в них просто описывается рабочая ситуация.

Такой же рабочей, хотя и, безусловно, драматической, ситуацией является наезд на человека. Машинисты говорят о таких случаях вполне спокойно, иногда даже переходят к этой теме прямо от рассказов о столкновении с животными:

Лосей не давил – зайцев давил, гусей, уток на станции, курей давил.
И люди попадались [11].

Это случается практически с каждым: по словам одного из информантов, «если ты проработал 10–20 лет, а не может быть, чтобы у тебя не было наезда на кого-то» [8]. Но в любом случае наезд оборачивается потрясением для машиниста, хотя, по закону, он чаще всего не виноват. Стресс обычно, по рассказам, снимается алкоголем, но в особенно тяжелых случаях излечивает только время:

Картинка эта тебе еще долго будет мерещиться. И домой придет, там и стакан выпьет, а все равно. Особенно на человека. <...> Но самое страшное, и это долго не проходит, когда попадает ребенок. Вот. Мальчик или девочка, это, кто попал. Это стресс месяц-два не проходит, ничем его не вышибить. Ни коньяком, ни водкой <нрзб.> ни вином. Ни успокоительными этими таблетками, разговорами в семейном [кругу], это не вышибить долго [8].

В некотором смысле для преодоления будущего стресса служит обсуждение наездов в кругу коллег, в том числе бытование определенного рода примет (со сбитого человека слетает обувь, а с зарезанного – нет; если сбитый был пьян, электровоз будет долго пахнуть водкой; перед наездом мужчины идут по рельсам, «как бараны», а женщины мечутся и т. д.). Все это обсуждается довольно спокойно, но без цинизма и, как представляется, морально готовит машиниста к подобного рода ситуациям.

170

Наезд, не окончившийся гибелью человека, рождает анекдотические истории (сумасшедший бросился под поезд, остался жив и обругал матом пришедшего спасать его помощника машиниста; локомотивом зацепило женщину с мешком картошки: размолотая картошка облепила голову женщины и была принята машинистом за мозг, но женщина осталась жива). Комизм этих рассказов основан на нагнетании драматизма и неожиданно благополучной развязке.

Наконец, еще одной ситуацией являются роды в локомотиве, на пример:

Ну однажды вот едем – предупреждение <...> в общем остановка – посадить беременную. Родит бабенка. Ну и я как помощник спрыгиваю, бегу, значит, они стучат в вагон-то... им не открывают. Потом,

значит, открыла одна проводница – я молотком уже, я говорю: «Посади беременную женщину, она родит». – «Не надо ее, убирайте свое, убирайте» – и хлоп! и дверь захлопнула. Ну куда? Стоять-то не можем мы без конца. Пассажирский поезд. Мы ее, значит, это, на тепловоз подняли, она... на полу ей че-то я постелил, спецовки наши. И она родить начала. Вот ты представляешь? Ой, отец, вот надо же и воды горячей, надо и всего вот этого дела, там нечего взять, вот мы в Муром уже влетели. <...> Правда, эта, акушерка шов на пуповину ей обрезала, всё... Потом уже по отдельности закутали ее. И маленького этого мальчишку. Я говорю: «Ну, надо было назвать Тепловоз». Потому что на тепловозе родился [2]⁴.

Во всех этих рассказах столкновение с внешним миром происходит по инициативе не локомотивной бригады, а внешнего мира. Необычные ситуации, связанные со сложностями и нарушающие обычный ритм работы локомотивной бригады, чаще всего либо происходят на незапланированной остановке, либо приводят к незапланированной остановке. Именно поэтому они ненормальны, хотя и вполне типичны и предсказуемы.

Положительные стереотипы профессии

Что привлекает в профессии машиниста? Часто это связано с семейными традициями: у многих опрошенных на железной дороге работали отцы и даже деды; у более пожилых работают или учатся на машинистов сыновья. Вероятно, определенное значение имеет и локальная специфика: полевая работа с локомотивными бригадами велась в городах – крупных железнодорожных узлах, где железная дорога обеспечивала профессией значительную часть горожан (а в г. Бологое вообще является градообразующим предприятием), при этом профессия машиниста из всех железнодорожных профессий была наиболее оплачиваемой.

Показательна следующая история: информант рассказывает, что, когда ему было 6 или 7 лет, он попросил отца-машиниста взять его с собой «на паровозике». От пережитого сын стал «сумасшедшим за одну поездку», которая чуть не закончилась крушением:

Батяня расписание нарушал или чего. Это было сумасшедше. Я с ним один раз проехал и сказал: «Пап, я с тобой работать не буду» [7].

⁴ Роды в поезде как сюжет, заслуживающий упоминания, встречается и в рассказах проводников: «Как сказать, бомбу я не находила, конечно, но пришлось однажды всей бригадой роды принимать» [из интервью с проводницей] (Вокруг земли на поезде // День: Информационное агентство Удмуртии. 2005. 27 окт.).

Иными словами, нарратив построен таким образом, что герой заведомо знает, что будет работать на железной дороге, а страшная ситуация его от этого не отвращает.

О родившемся еще в детстве стремлении быть машинистом говорят и устные, и письменные тексты.

Мы до войны, мальчишки, все мечтали. У нас мечта – только на паровоз [5].

Не удивительно, что мальчишьям кумиром Леонида [будущего машиниста] стал дядя Федор Ильич, машинист паровоза с его захватывающими рассказами о романтике ведущей профессии. Ведущей потому, что не кто иной, как машинист ведет по стали поезда [Стефанович 2003].

В поэтических текстах находит отражение мотив романтики дальних странствий:

Немало дорог за плечами,
В пургу и мороз, на Амуре, на Иртыше.
Там песня шагала за нами,
Теперь она здесь, на седьмом этаже⁵.

В устных рассказах машинисты говорят о похожей романтике – водить поезда интересно, потому что «ни одна поездка не похожа на другую» (это суждение высказывал практически каждый машинист):

А кайф-то, раньше... ну в принципе и щас ничего не изменилось – то, что никогда не бывает одинаковой поездки. Я сколько лет работаю, вот... И ни одной поездки похожей даже не было. Все они разные. Совершенно разные. Даже с одними и теми же поездами, с одними и теми же даже, может быть, и людьми, в этих поездах находящимися [1].

Профессия машиниста представляется в нарративах как исключительная, отказ от которой влечет за собой переживания:

172

А так машинисты уже не уходят с этой работы. Ему уже другая работа не по душе. Вы знаете, я когда, я... ну... жесткий был человек. И когда я заступил [на должность начальника депо], вот эта жесткость э... кому-то не понравилась. И некоторые уволились. <...> Так вот некоторые уволились – потом они так просили меня взять назад. Говорят: «Не могу смотреть, вот идут поезда и без меня. Не могу смотреть». Вот их было шесть человек, и все шесть подали заявление, чтобы принять их назад – я их взял [6].

⁵ Из песни-переделки, написанной не позже 1980-х годов сотрудниками локомотивного депо (Муром).

Если говорить о материальной стороне, на первый план в нарративах выходят такие критерии, как высокая зарплата и авторитет машиниста. Однако чаще всего эти темы возникают при разговорах о прекрасном прошлом, которое было утрачено.

Так, в рассказах о дореволюционных машинистах подчеркивается роскошь их жизни:

Машинистов еще при царе звали «золотая ручка». Им очень хорошо платили, вот это. Так даже вот у нас редко ездил помощник, и строил дом – нанимал он строить. И из зарплаты платил им жалованье [5]. Ну если сравнить с 1905-й, там, 10-й год, э... машинист зарабатывал за год там э... грубо... 180 там, 200 рублей. 10 рублей стоила корова. То есть вы можете за год купить 20 или 18 коров. Понятно? Вот. Они, значит, это, жены у них не работали. Они если только вот фабрика-кухня сделана, вот, пивка попьют, в бильярд поиграют [8].

Не последнее значение имеет тот факт, что во времена «первого машиниста страны», наркома Л.М. Кагановича, железная дорога была военной организацией, и в связи с этим машинисты имели определенные льготы и возможность приобретать товары, для многих недоступные (так, в г. Бологое машинисты отоваривались по талонам в «наркомовском» магазине).

В советское время профессия машиниста также была высокооплачиваемой: по рассказам, машинист мог за два месяца купить себе автомобиль, а его зарплата стояла на третьем месте после атомщиков и энергетиков [11] (или после летчиков и шахтеров [2]).

О престижности профессии машиниста рассказывают не только машинисты, но и представители других железнодорожных специальностей – связисты, путейцы и т. д. Мотив роскоши и почета, которыми были окружены машинисты в «старое время», проникают и в тексты железнодорожников, не относящихся к локомотивным бригадам:

Они, машинисты первого класса, – короли были. У них жены не работали, я вот никак... ну мы-то так тряпишники были всегда. Идешь с работы – они идут, впереди три машиниста, а раньше жены... это было мода в крепдешиновых платьях белых, пыльником, как королевы. <...> Я помню, жила на частной квартире, тоже это, наверно, 56-й год. А внук у бабули был помощником. Я смотрю – она с утра-то хлопочет, пироги печет. Я думаю, я говорю: «Бабуль, что сегодня за праздник-то?» – «А как праздник, а никакой праздник, а к Саше машинист в гости придет» [12].

173

В начальственном дискурсе одним из главных достоинств профессии машиниста является дисциплинированность; машинист становится синонимом хорошего человека и достойного члена общества. В качестве примера приведем отрывок из интервью с бывшим начальником депо:

И сегодня вот я это могу говорить с уверенностью, потому что тогда работал, приходили наши машинисты, приходили ко мне: «Возьми моего сына или там внука на работу». Вот потому что шас, гыт, времена такие пошли – ушли на работу в это, куда-то на завод – то ли они на завод пошли, то ли они куда-то пошли, не поймешь чего, значит, то ли потом его ищи где-ни, кто, его забрали. А здесь уж если он пошел на работу, то он пошел на работу. <...> Вот ты ж на локомотиве – всё, надо вести поезд. Поэтому вот как-то даже в этом как-то родители были уверены, что сын пошел на работу и он уже ничего не набедокурит [6].

Отрицательные стереотипы профессии

В противовес текстам о прекрасном прошлом тексты о настоящем часто представляют собой ламентации:

Шас машинист это просто извозчик [10].

Когда-то это была элита. А шас это дерьмо. <...> Ну, а как, если, как вы говорите, жизнь исторически изменена, если бывший паровозник, машинист, мог иметь жену, жену-домработницу, да, и купить на свою зарплату немерено чего. Жизнь там можно, это, обеспечивать и иметь квартиру доступную, даже на полную семью, на своих детей, а шас – извини меня [13].

Наравне с прекрасной, романтической и интересной работа машиниста предстает в профессиональном дискурсе как тяжелая, неблагодарная и вредная («работа на умор» [11]). С одной стороны, она опасна для здоровья:

Как только подходишь к тепловозу, взялся за поручни – уже всё. Всё против тебя срабатывает. Во-первых, пары, солярка. Пары воды с охлаждающего дизеля. Там всякие примеси в воду пускают, каустики какие-то... Теперь электрические и магнитные поля. Машинисты как мужчины уже атрофируются. Так что на них влияют эти поля. Кругом. Впереди пульт, сзади высоковольтная камера, главный генератор. <...> Там весь находишься в этом поле. Понимаешь? И вот вибрация. Шум. То есть все компоненты, которые тебя убивают [2].

В качестве профессиональных болезней локомотивщиков называют снижение слуха от шума дизеля, дальнорзкость («всегда вдаль смотришь»), заболевания желудка от нерегулярного питания, повышенное давление и чаще всего – нервное перенапряжение от постоянного ощущения ответственности:

Помощник машиниста физически не работает, машинист и помощник. Они очень устают от нервного перенапряжения. Особенно ма-

шинист. Ведь даже... ну вот я когда работал помощником машиниста. И когда поехал в первую поездку машинистом, я очень уставал. Всё равно тут... Во-первых, вся ответственность на... за решение принимает машинист [6].

Нагрузка от работы представляется невыносимой и несоизмеримой с выплачиваемой зарплатой, какой бы высокой она ни была. По мнению одного из информантов, «железнодорожники – ненормальные люди <...> потому что мы работаем за такую зарплату» [1].

Наряду с представлением о престижности профессии машиниста (не только в старое время, но и по сей день) в профессиональном дискурсе существует топос потери бывшего статуса и даже униженности:

Щас каждого переездного сторожа надо встать и поприветствовать [2].
...Раньше прислушивались к мнению машиниста. Щас к нему не прислушиваются. Щас в основном всем заведует, я считаю, дежурный. <...> Наоборот, щас машинист вообще не отвечает за поезд. Понимаете, остановился поезд. Где-то кто-то тебя задержал. Не по твоей вине. А ты будешь писать объяснительную. Почему ты опоздал там на 5 минут и так далее [10].

Как унижительное машинисты описывают постоянное ожидание вызова. Возмутительным вмешательством в личную жизнь оказывается хождение проверяющего по домам с целью удостовериться, отдыхает машинист или нет, а также компьютерная диагностика состояния здоровья перед поездкой. «Старые» времена оказываются «добрыми» еще и потому, что проверка здоровья была не такой строгой, как сейчас:

В то время не было медосмотра, ни компьютеров, как сейчас, которые проверяют как раз перед поездкой. Ни алкотестеров. Ну и вообще не было такого строгого отношения к здоровью. В этом смысле. Было нормальное отношение, человеческое [1].

Часто в воспоминаниях о прошлом, когда не было «унижающей» машиниста компьютерной диагностики, возникает образ машиниста, ведущего поезд в нетрезвом виде. Примечательно, что несмотря на важность топоса ответственности, в профессиональном дискурсе локомотивщика, пьяные машинисты прошлого практически не вызывают осуждения (явное возмущение высказали лишь два информанта, один из которых работал начальником депо, а второй всю жизнь проездил в качестве помощника машиниста).

Поэтические тексты, написанные локомотивщиками, рисуют картину разрыва с семьей и вообще с «нормальным» образом жизни:

А завтра я снова уеду,
Судьбою дано мне водить поезда.

Тебе же опять сидеть дома,
Жена машиниста – почти что вдова⁶.

Ночь проспали люди путные,
Разошлись по делам.
Только мы одни, беспутные,
Разъезжаем по ночам.
И в любую непогодушку,
В жар ли, в зной или буран
Порой вспомнишь свою женушку
И катись, как черт в ладан⁷.

Таким образом, соотношение тяжелой и ответственной работы машиниста с отдачей оказывается несоизмеримым. При этом представителей остальных железнодорожных профессий соответствующий дискурс изображает как препятствующих выполнению машинистом его работы.

Подведем итоги. Профессиональный дискурс разделяет жизнь на работу и отдых. Рассказы о работе имеют устойчивые сюжеты. В поездке машинист или помощник полностью отделены от внешнего мира, и столкновение с ним (хотя оно происходит постоянно) выходит за пределы нормы и становится сюжетом для нарратива. Вне работы, наоборот, выходит за пределы нормы (хотя оно также происходит постоянно) нарушение отдыха напоминанием о работе (проверки, вызовы и т. д.), что служит сюжетом для ламентации. Иногда негативно маркируется даже упоминание о поездке в нерабочее время:

Я, наоборот, когда прихожу домой, я пытаюсь забыть про это. Я лучше пойду на рыбалку, пойду за грибами в лес или куда-нибудь еще. Но я... я лучше водки выпью, чем про железную дорогу буду говорить [1].

Чрезмерное рвение вызывает неодобрение и издевательство коллег:

У нас есть один человек, я не буду называть его фамилию. Ему очень нравится рулить. Он не любит спать в домах отдыха, вот. Или пересыпать, скажем так. Он отдохнет маленько – ему надо рулить. Так вот, мы предлагали ему купить кабину электровоза и поставить домой. Пусть себе рулит [1].

Другие рассказы обрисовывают реноме каждой железнодорожной специальности, определяя ступени в иерархии профессиональных микросубкультур.

⁶ Из песни-переделки, написанной не позже 1980-х годов сотрудниками локомотивного депо (Муром).

⁷ Из стихотворения, написанного не позже 1980-х годов помощником машиниста Г. Шугаевым (Муром).

Т.Б. Щепанская предлагает рассматривать профессиональные курсы как коммуникативные модели, в которых пространство или объект деятельности описываются в терминах смерти или «иного мира». Символика смерти, по Щепанской, маркирует отделенность профессионала от его объекта, а задачей профессионала становится преодоление этой дистанции [Щепанская 2002]. Это справедливо и в отношении профессионального дискурса локомотивщиков: машинист подвергается унижениям, он отчужден от дома, обречен на смерть (работает в условиях, которые его «убивают»).

Рассказы о прошлом нередко возникают именно для противопоставления «неправильному» настоящему: они показывают идеал жизни машиниста в сравнении с действительностью. В любом случае подобные рассказы имеют в своей основе вполне мифологическую логику.

Литература

- Даль 1981 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И–О. М., 1981.
- Стефанович 2003 – *Стефанович Э.А.* Век дому твоему: Очерки об истории и людях локомотивного депо. Молодечно, 2003. Цит. по: <http://er33.narod.ru/5B.htm>
- Щепанская 2002 – *Щепанская Т.Б.* Прагматика некротизма: (по материалам сравнительно-антропологического исследования профессиональных традиций) // Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. СПб., 2002. С. 134–151. Цит. по: <http://poehaly.narod.ru/prof-smert2.htm>
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6. № 1 (21). С. 139–161.

Информанты

1. Машинист, 1958 г. р., Бологое.
2. Бывший машинист, 1937 г. р., Муром.
3. Бывший машинист, 1928 г. р., Муром.
4. Бывший машинист, 1930 г. р., Муром.
5. Бывший машинист, 1925 г. р., Бологое.
6. Бывший машинист, бывший начальник депо, 70 лет, Муром.
7. Железнодорожник, 1948 г. р., Бологое.
8. Бывший машинист, 1935 г. р., Бологое.
9. Машинист, 1960 г. р., Бологое.
10. Машинист, 1956 г. р., Бологое.
11. Бывший машинист, 1947 г. р., Муром.
12. Женщина, около 70 лет, Бологое.
13. Диспетчер, 1958 г. р., Бологое.
14. Бывший помощник машиниста, 1930 г. р., Бологое.

ИЗ «ПРОХОДНОЙ» В «ДУШЕВУЮ»:
РАБОЧИЙ ПОЭТ В ЮЖНОУРАЛЬСКОЙ
ЗАВОДСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Принципиальное отличие своего социума от любого иного осознается южноуральским заводским поэтом посредством синонимичности слова «работяга» словосочетанию «наш поэт»:

Скажу *иным*: коль есть к заводу тяга,
Так пусть на нем
сойдется клином свет.
Ты станешь *свой*,
Коль скажут: «Работяга!»
Или другое: «Это наш поэт»
[Горбатовский 1983: 106].

Дефиниция «другое» дополнительно подтверждает это отличие.

178

«Свет клином» отчетливо сходится в конкретном месте локального пространства, маркирующем начало судьбы «нашего» поэта:

Магнитогорск – моей *судьбы* начало,
Хоть я рекордных плавков не давал,
Но с *проходной* – рабочего причала! –
Биенье стали сердцем ощущал
[Егоров 1990: 6].

Поскольку пересекающая город металлургов река Урал в южноуральской мифопоэтической картине мира предстает одновременно вытекающей «из-под горы» рекой стали [Мурзиди 1954: 58], проходная естественным образом оказывается ее «причалом» и, следовательно, местным («железным» [Куницын 1986: 244]) фрагментом оси мира.

Этот «причал» открывает перед новичком две возможности судьбы: стать либо мастером «рекордных плавков», либо тем, кто – в силу своей способности переживать состояние синхронной пульсации собственного сердца и «биенья стали» – должен реализовать «другое» предназначение, особый статус которого может скрываться в несколько пренебрежительном наименовании «работяга» / «тудяга»:

И, как тудяги
Через проходную,
Шли через *сердце*
Нужные слова.
[Чистяков 1986: 231]

Склонность к возвышенному трансу с неизбежностью проявляется при соприкосновении с осевым пространством:

...не зря несется *вдохновение*
вперед меня над проходной...
[Щеголев 1980: 139]

Ритмичные пульсации стальной реки – проходящей сквозь сердце «тудяги» *axis mundi* – не только определяют направление коллективной судьбы «своих» («Мы вместе с рассветом / К заводу шагаем, / Зимой и летом / Встречай, проходная...»), но выступают онтологическим истоком бытия, провоцируя пересекающих проходную к собственно поэтическому осмыслению жизненных начал:

От *первой ударной*
Ведем мы истоки
Рабочие парни –
Рабочей эпохи...
[Зыков 1977: 66]

Эфемерная (по сравнению с «Магнитогорском») заданность параметров начала судьбы – «от первой ударной» – преодолевается стихотворным размером со вторым ударным: амфибрахий, имитируя неспешный шаг «рабочих парней», вполне передает и ритм работы кузнечного пресса, конкретизируя «истоки» их поэтического вдохновения. Тем самым кузнечный цех чудесно преобразуется в иной тип пространства:

Иду по цеху – дружно дышат печи,
Цвет пламени у друга на лице.
Я прихожу не только в цех кузнечный,
Я прихожу в *литературный цех*...
[Горбатовский 1983: 106]

Вне зависимости от того, Магнитогорску или Челябинску посвящаются стихи, свой социум предстает литературным, и в частности поэтическим, цехом:

На ЧТЗ лети моя строка,
К счастливым, дорогим моим *поэтам*,
К перу спешащим прямо *от станка*...
[Щеголев 1980: 140,141]

Интенсивная динамика жизни, простирающейся от станка к перу, пронизывает и полностью покрывает собою сферу городского быта:

Мы горланим на *все общежитье*,
Как в гнезде молодые грачи.
Был мой самый внушительный критик
Петька,
Каменщик с пятой печи.
Скажет он:
– С задушевностью русской
Пишешь ты,
Не забудь второпях,
В кладке каждый кирпич под нагрузкой,
Так и *слово* должно быть *в стихах*...
[Богданов 1997: 174]

Стиховедческие дискуссии о смысловой нагрузке поэтического слова и особом значении «пера» в общей жизни всего социума («общежитья») сводятся к ободряющему философско-ироническому резюме, выдающему своего рода обреченность его членов на поэтическую судьбу:

Не печалься,
Мой друг русобровый,
Все устроено в жизни хитро.
Отмахнешь кувалдой пудовой –
Будет легче казаться перо...
[Богданов 1997: 173]

180

Однако не столько кувалда или станок иницируют самосознание социального круга, группирующегося вокруг *домны*, сколько ее собственный «трансцендентный» пульс – «биенье стали».

Явившись причиной общежитской без-*домности* целого поколения и подтвердив этим актуальность культурных представлений о поэте как человеке бездомном, огненные печи «дружно дышат», становясь для «русобровых» заводских литераторов и для их «внушительных» критиков метрономом жизни и ее поэтическим камертоном:

Пусть успех наш пока еще скромн.
В доброй завязи наши мечты.
Выше нами построенных *домен*
Мы не брали еще высоты...
[Богданов 1997: 173]

В качестве критерия протяженности литературного пространства домна определяет его локальный характер, ограничения которого пропускают в своеобразных коррекциях очевидных поэтических штампов, попадающих в местный текст. Например, в соответствии с представлением о структуре стиха как о кирпичной кладке, аллегорией поэтического мастерства выступает орудие труда под названием «мастерок». Образ, отмеченный семантикой значимого обретения («У меня теперь есть крыло, / Мой звенящий лихой мастерок...» [Лимонова 1980: 126]), одновременно метонимически представляет собою как бы утрачивающую одно крыло традиционную аллессию поэтического вдохновения, что соответствует скромным успехам заводского Пегаса, мера полета которого в силу такой утраты конкретно ограничена – не «выше» домен. «Однокрылость», таким образом, отчетливо создается доменным литературным пространством как собственные объективные ограничения. Вместе с тем внутренняя жизнь литературного цеха реализует значение другой поэтической аллессии, локальные коррективы которой вполне сохраняют ее высокий смысл:

Горячий цех! Спасибо за глубокий,
Идущий *через сердце* верный след...
[Трифонов 1976: 251]

Раздвоенность как особое душевное состояние поэта всякий раз заявляет о себе при пересечении проходной:

Вот уже проходная завода –
Двух моих состояний межа.
Принимай мою *душу*, работа!
Набирай обороты, душа!..
[Курбатов 1990: 36]

Преображение, означенное преодолением межи состояний, связано, кроме того, с необходимостью обязательной смены одежд:

Прохожу *проходную* я *тесную*,
Надеваю *спецовку* рабочую...

181

Акт облачения в рабочую спецовку неожиданно расширяет «тесное» пространство входа, раскрывающееся в ответ на призыв принять душу адекватно – как пространство души:

А всего-то неделя, как стал я
Надевать в душевой эту робу...

Поскольку оба фрагмента с переодеванием принадлежат одному тексту – стихотворению заводского поэта Ю. Кашина «На завод» [Кашин 1980: 62, 63], – проходная–душевая образуют здесь своеобразный пространственный бином, устойчивость которого подтверждается поэтической продукцией литературного цеха в целом. Если проходная при этом иден-

тична скорее сердцу поэта, пульсирующему в ритме «биения стали», то душевая становится «местом» его души, сомнительная бесплотность которой снимается маркером – «рабочая спецовка»:

А где-то в коксохимской *душевой*
Висит моя *рабочая спецовка*...
[Богданов 1997: 255]

Слово «душа» в строке, как правило, тяготеет к позиции рифмы:

После смены, после *душа*,
Если некуда спешить,
Мы в буфет заходим *душу*
Кружкой пива освежить
[Щеголев 1973: № 48].

Омонимическая по форме игра рифмующихся слов взаимоуподобляет их семантически, косвенно подтверждая значение душевой как места особого состояния души, что одновременно характеризует расположенное вне координат бинома («после душа») и поэтому не требующее специального облачения пространство («буфет») как не принадлежащее сакральному центру заводской жизни. Пребывание в «буфете» или в «общезитьи» аритмично, тогда как ритмизованная природа цеховой работы не просто «поэтизирует» ее, но так или иначе выявляет биномную структуру центра этой жизни:

Я помню вас, ночные смены,
Свою усталость на заре,
И солнце в *душевой* на стенах,
И *розы* в заводском дворе.
Работа спорилась
в потоке
Ритмическом
сама собой.
И можно думать о Востоке
О Кубе, Пушкине и Блоке,
О *розах* возле *проходной*
[Киселёва 1980: 79].

Эмблемой сакральной значимости центра, по-видимому, можно считать цветок розы. Скрепляя *sub rosa* проходную с душевой в архитектонике стиха, он, подобно рабочей спецовке, становится «олицетворением» души поэта, что соответствует также и названию сборника литераторов ЧТЗ, вместившего данный текст, – «Лицо души».

Ударные эманации истоков жизни не только увлекают индивидуальный поток сознания «по направлению» к Пушкину и Блоку, пребывающим в центре заводской картины мира («возле проходной», рядом с розами), но сообщают завершённую целостность локальному поэтическому миропониманию:

И средь людей высокого
закала,
Что в жизни
твердой поступью идут,
Я – как *трудна поэзия* –
узнала
И поняла, как *поэтичен труд*
[Балашова 1961: 32].

Для ритмически организованного социума «работать» и «сочинять стихи» означает собственно одно и то же – «жить»:

Не умею я жить не спеша,
Ни стихи сочинять,
Ни работать.
Все куда-то торопит душа,
Словно я отстаю от кого-то
[Богданов 1997: 101].

Как следует из фрагмента, душа, обладающая собственным «лицом», оказывается, однако, «словно» бы вне общей смысловой однородности жизни. Благодаря значению душевой в структуре заводского поэтического пространства, а также из-за повышенной частотности употребления в рассматриваемом круге текстов самого слова «душа» оно преодолевает свой сугубо метафорический ореол, принимая очертания понятия, содержание которого адекватно определению души как «жизненного существа человека» в словаре В.И. Даля. Непроизвольно-поэтическое возведение души в статус понятия приводит к тому, что субстанцией жизни для «работяг» становится сама поэзия – и в этом своем качестве она противостоит мертвой прозе:

Так трудно до себя дойти,
Чтоб снова не споткнуться где-то
О серый камень *мертвой прозы*...
[Егоров 1990: 15]

Оппозиция жизнь / смерть (в рассматриваемом локальном варианте – «роза» / «проза») является общим местом, однако преодоление смерти понимается рабочим поэтом буквально как усилие не сбиться с ритма («не споткнуться»), т. е. не потерять поэтическую стезю. В пространстве литературного цеха это означает, что стремление дойти «до себя» неизбежно приведет в душевую, имеющую значение места прямого контакта души с небесами:

И под ливнем синевы *небесной*,
Как *под душем в цехе* постою...
Про мои земные чудеса
Знаю правду – я
Да *небеса!*..

[Богданов 1997: 64]

Поэтически открывшееся знание «небесной» правды жизни оставляет тем не менее необъяснимой сакральную силу самого поэтического слова:

*Поэзии немереные силы
Я и себе не объясню никак:
Что прозою открыть я не решилась,
Само собой рождается в стихах.
В моей судьбе и жизни много прозы.
Я не хочу подкрашивать ее.
Пусть станет песней, что всего дороже.
Святое, сокровенное мое.
Надежды нет. И в горле встали слезы.
Вокруг к словам бесчувственно глухи.
Нет смысла говорить – бессильна проза,
Но вдруг, как слезы, потекут стихи.
...А мне еще давно когда-то мнилось:
Стихи – туман. Простая речь легка.
Я прозой доказать того не в силах,
Что так легко рождается в стихах*
[Лимонова 1972: № 56].

Проступая сквозь прозаическую повседневность города «без церквей» [Ручьев 1977], аксиологическая реальность сокровенной сути жизни, «легко» обнаруживавшая себя посредством стихосложения, провоцировала заводских авторов к осознанию и принятию собственной судьбы как судьбы поэтической – иное самоопределение означало бы отказ от жизни («мертвую» прозу) и поэтому не имело «смысла».

О безальтернативности подобного культурного выбора размышляет П. Флоренский в работе «Эмпирия и эмпирия». Характеризуя соотношение означенных в заглавии реальностей, он говорит, что эмпирия «приобретает для нас особую важность» в том случае, когда, «так сказать, отдается другим, высшим мирам, делается представителем их и, в известном смысле, носителем», «бытием для мира иного». Служение высшим мирам, полагает философ, приводит к тому, что «эмпирический мир делается прозрачным, и через прозрачность этого мира становятся видимы *пламенность* (курсив мой. – Е. М.) и лучезарный блеск других миров» [Флоренский 1994: 178]. С этих позиций понимали свое «бытие» и поэты города-завода:

*А нам нести за проходную песнь,
Рожденную от огневой работы*
[Богданов 1997: 267].

Характеристики собственной «эмпирии», данные Б. Ручьевым в стихотворении под названием «Вечный пламень», – «...я стал твоим слухом и зрением и верным твоим языком» [Ручьев 1977: 145], – точно совпадают с утверждениями Флоренского о том, что *этот* мир «потеряв свою душу», сде-

лавшись носителем иного мира, телом его, несет его в себе, воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, то есть в органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого» [Флоренский 1994: 178].

Текст Е. Горбатовского, лишенный очевидных пушкинских аллюзий «Вечного пламени» Б. Ручьева, по-своему «проецирует» на цеховое пространство мысль Флоренского о символически-телесной воплощенности огненного мира:

И после смены
под прохладным душем
Мы остываем долго,
как металл...
[Горбатовский 1983: 106]

С другой стороны, эта несомая в себе символическая телесность эмпирически была обусловлена не «лучезарным блеском» изображаемого, но привычными отсветами адского «кипенья» печей [Тюричев 1980: 50], наполнявшего повседневность литературного цеха:

Пробили летку у мартена.
Хлестнул по лицам *адский жар*...
[Гребеньков 1970: № 139]

По причине такого совпадения в «судьбе и жизни» заводских поэтов пламенности эмпирии и адского жара эмпирии пространство бинама раскрывается амбивалентно и как место потери души (что само по себе возможно лишь на фоне поэтически обретаемого здесь же «жизненного существования человека») – и тогда инфернальные аллюзии душевой иллюстрируют описанные Флоренским черты взаимоотношений мира этого и мира иного с предельным усугублением:

После смены,
Будто *бесы*,
Не узнать:
Кто я,
Кто ты?
Скинув робы,
В душ мы лезем
Под тугой напор *воды*
[Калентьев 1977: 113].

185

Эмпирия душевой соответствует также мысли философа о потере души как потере «самостности» (без спецовки «...не узнать: кто я, кто ты?»). «Вследствие такого лишения самостности, – полагает П. Флоренский, – самостоятельного цвета, этот мир, просвечивая огненностью иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем» [Флоренский 1994: 178]. Смешанность с огнем, – точно по Флоренскому, «цвет (а не свет. – Е. М.) пла-

мени у друга на лице» – становится принципиальной (телесной) характеристикой мастеров огневой поэзии и их жизненного пространства. Цвет эмпирии, открывшийся им в «вечном пламени» адских печей, «само собой» опровергал официальную атеистичность «прозы» жизни, убеждая служителей огня в истинности собственного человеческого бессмертия:

Мы, люди, не смертны у горнов...

[Ручьев 1977: 145]

Поэтически мотивированная вера в бессмертную душу обусловила противительность синтаксической конструкции во фразе о служении огню, вновь отразившей – сквозь призму адского жара – описанное Флоренским противостояние-совокупность миров:

Я мастер твой, но человек...

[Ручьев 1977: 145]

Вследствие служения высшим мирам «песнь» об «огневом» городе, рожденная «от огневой работы» и представлявшаяся рабочим поэтам безупречной поэтической формой («...пусть станет песней, что всего дороже...») обнаруживает тенденцию к изменению своей жанровой природы:

Да святится ж
во веки веков
город,
умытый дождями...
Живу я с тобой
высоко,
твою
высоту
утверждая...

[Черноземцев 1977: 81, 82]

186

Поскольку соотношение «эмпирии» с высотами «эмпирии» по определению не является антагонистическим, «город огневой» [Забалуев 1977: 150] и «город, умытый дождями» начинают означать одно и то же. Экспансия поэтического слова, естественно восходящего к молитвенному, преображает природу места. Вынесенное «за проходную», это слово приводит сознание локальной культуры в соответствие с фундаментальными для народной культуры представлениями о полноценной человеческой судьбе, где огонь и вода – последовательные фазы становления души. И пространство литературного цеха, адекватное этим фазам по своей структуре, жизненно необходимо его обитателям:

Мне, рабочему парню с завода,
Так нужны до зарезу стихи...

[Богданов 1997: 176]

Литература

- Балашова 1961 – *Балашова Н.* Раздумье // Мое поколение: Стихи. Челябинск, 1961.
- Богданов 1997 – *Богданов В.* В синем цехе // Возвращение: Собр. соч. М., 1997.
- Горбатовский 1983 – *Горбатовский Е.* Мой цех, наверно, слышит вся Россия... // Каменный пояс. Челябинск, 1983.
- Гребеньков 1970 – *Гребеньков Ю.* Зайчонок // Вечерний Челябинск. 1970. 15 июня. № 139 (444).
- Егоров 1990 – *Егоров В.* Магнитогорск – моей судьбы начало... // Берега судьбы: Стихи. Челябинск, 1990.
- Забалуев 1977 – *Забалуев Л.* Рабочая молодежная // Мартен: Проза и поэзия. Челябинск, 1977.
- Зыков 1977 – *Зыков Ю.* Бригада // Мартен: Проза и поэзия. Челябинск, 1977.
- Калентьев 1977 – *Калентьев Б.* Красота // Времен невидимая связь: Стихи. Челябинск, 1977.
- Кашин 1980 – *Кашин Ю.* На завод // Лицо души: Проза. Стихи. Челябинск, 1980.
- Киселёва 1980 – *Киселёва В.* Я помню вас, ночные смены... // Лицо души: Проза. Стихи. Челябинск, 1980.
- Куницын 1986 – *Куницын А.* Земная ось. Цит. по изд.: *Маршалов Б.П.* Поэтической строкой. Челябинск, 1986.
- Курбатов 1990 – *Курбатов В.* Ибо утренний воздух таков... // Берега судьбы: Стихи. Челябинск, 1990.
- Лимонова 1972 – *Лимонова И.* Поэзии немереные силы... // За трудовую доблесть. 1972. 11 мая. № 56 (9051).
- Лимонова 1980 – *Лимонова И.* Мастерок // Лицо души: Проза. Стихи. Челябинск, 1980.
- Мурзиди 1954 – *Мурзиди К.* Урал-река // Поэты Урала. Челябинск, 1954.
- Ручьев 1977 – *Ручьев Б.А.* Вечный пламень // Мартен: Проза и поэзия. Челябинск, 1977.
- Трифонов 1976 – *Трифонов Ю.* Восходящие потоки // Поэты Урала: Антология: В 2 т. Т. 2. Свердловск, 1976.
- Тюричев 1980 – *Тюричев Т.* Огонь // Лицо души: Проза. Стихи. Челябинск, 1980.
- Флоренский 1994 – *Флоренский П.А.* Эмпирея и эмпирия // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994.
- Черноземцев 1977 – *Черноземцев В.* По камням... // Мартен: Проза и поэзия. Челябинск, 1977.
- Чистяков 1986 – *Чистяков В.* Завод меня не баловал... Цит. по: *Маршалов Б.П.* Поэтической строкой. Челябинск, 1986.
- Щеголев 1980 – *Щеголев В.* Ерошит майский ветер волосы... // Лицо души: Проза. Стихи. Челябинск, 1980.
- Щеголев 1973 – *Щеголев В.* После смены... // За трудовую доблесть. 1973. 21 апр. № 48 (9198).

«ДЕВУШКА, А ДЕВУШКА»: О РЯДЕ СЦЕНАРНЫХ ДИАЛОГОВ

М 1 (29) заходит в аудиторию, видит М 2 (64):

– Здравствуйте, Сергей Юрьевич! Как Ваши дела?

– Вашими молитвами – как велит отвечать

в подобных случаях традиция¹.

НБ-V-66²; 21.03.2006.; ЦТСФ РГГУ

188

При особом роде конструирования ответов-реакций участниками диалогов, где адресат парирует высказывание адресанта парной клишированной конструкцией, мы имеем дело с «отзывкой». Текст как факт формируется в диалоге: если иллокутивно связанная вторая часть воспроизводится, в ситуации реализуется значение некоторого традиционного сценария. Следовательно, подобная пара высказываний, которую мы можем идентифицировать как особого рода жанр, при воспроизведении особым образом организует специфику структуры и смысла всего речевого акта. Наличие проекции текстового значения на ситуативное позволяет определить общую картину разговора как речевой жанр. Термин «речевой жанр» не нов – в частности, с ним работала Н.Д. Арутюнова, опираясь на концепцию М.М. Бахтина, обозначая им некоторые общности диалогов, имеющих специфические целевые установки [Арутюнова 2000; Бахтин 2000]. Однако, как нам кажется, целеориентированность – недостаточный признак, по ко-

¹ Ср.: Как жив-здоров? – Вашими молитвами [Зимин, Спирин 2005: 440].

² После воспроизведения ситуации указывается ее инвентарный номер с обозначением дневника, из которого она взята. Также указывается точная дата и место/социальные обстоятельства картины разговора. Все юноши, мужчины условно обозначены буквой М, девушки и женщины – Ж. В скобках указывается точный или приблизительный возраст.

тому можно определить организованный отрезок диалога или весь диалог как жанр. Во-первых, как соответствующую жанру можно определить только имевшую место текстовую организацию (а цель – это некий предполагаемый признак), во-вторых, идентификация жанровой природы «непосредственно связана с вопросом модели текста, его образца» [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994]. Таким образом, не всякий диалог, отвечающий комплексам коммуникативных намерений, можно обозначить как «речевой жанр». П.А. Клубков справедливо подчеркивал, что коммуникативная ситуация с регулярно воспроизводимым комплексом высказываний приобретает жанровый статус, лишь систематически повторяясь, – когда носителем традиции она идентифицируется как привычный сценарий [Клубков 2003: 645].

В течение восьми лет в различных социальных обстоятельствах нами записывались картины разговоров, в которых имели место высказывания и суждения различной клишированной организации. В частности, были зафиксированы большие группы текстов, организующихся в процессе диалога: «отзывки», «покупки» и *развернутые сценарии* (в этой статье мы рассмотрим ряд диалогов, которые условно назовем «сценарные знакомства»)

Условно выделим регулярно встречающиеся *структурные признаки* отзывов.

1. Повторение последнего слова реплики первого актера организующего микросценария.

– ...неудобно. – Неудобно? Неудобно, когда дети соседские на тебя по-хожи (ЕЖ-1: 38.1; 08.05.2004.)

– ...неудобно. – Неудобно? Неудобно в писсуар не вписаться (ЕЖ-1: 38.2; 08.05.2004.)

– ...какая разница? – Какая разница? – Какая разница? – Один е...т, другой дразнится (ЕЖ-1: 28; 09.05.2004.)

– ...неудобно. – Неудобно? Неудобно спать на потолке (СБП-М: 13; 09.08.2003.)

Разговор соседей.

Ж (55): Путин опять будет. Да и кого выбирать-то ещё? Хакамаду, что ли, дуру тунгусскую?

М (60): А кто за Путина голосовать-то будет? Кому он нужен? Клоунада, а не... Ну, – кто?

Ж: Кто-кто... – народ в пальто!

М: Вы сомневаетесь, что на выборах мухлюют? Я – нет. Уже всё и без нас решено.

СБП-М: 278; 07.03.2004; родник «Царевна-лебедь» (Петровско-Стрешневский парк, г. Москва).

Реплика-посылка в ситуации включается в последующее воспроизведение текста и становится его компонентом, произносится она обычно с удрученной интонацией, нотой издевки.

2. Рифмовка реплики-посылки и реплики-реакции.

Первая мая! – Курица храмая! [Ткаченко 1999: 81]³; Как дела? – Как сажа бела! [Зимин, Спирин 2005: 440].

М (51) пришёл с работы. Ж (19) (дочь) идёт открывать ему дверь квартиры.

Ж: *Кто там?*

М: *Сто грамм!*

СБП-У: 685; 08.11.1999; Семья.

3. Реплика-реакция может иметь выразительную ритмическую организацию.

Больничная палата. Ж 1 (30) роняет свою чашку на пол, вздыхает:

Ж 1: *Здорово...*

Ж 2 (53): *Здорово – у двора Егорова, а у наших у ворот – всё совсем на-оборот.*

ФБП-І: 182; 11.08.1998.; НО МСЧ УАТ.

Обозначенные особенности отзываются могут быть проявлены в совокупности – как в иллюстрации СБП-М: 278, но встречаются также случаи, когда ни один из обозначенных признаков не находит отражения в тексте. Ср.: – *Кто там? – Папа Римский!*⁴ (Шутливый или раздраженный ответ на вопрос «Кто там?») [Кузьмич 2000: 98]; *Нашёл! – Хараша нахотка – пат лавкай тапор* [Ткаченко 1999: 81]; *Бог в помощь! – Сам бы помог!* [Зимин, Спирин 2005: 440] и т. п.

Пословица в ситуации может воспроизводиться в качестве отзывки. В большинстве ситуативных употреблений подобная паремия являет собой реакцию на какое-либо обстоятельство – событие, идею, слово. Закрепленная традицией «присловная» и «прифразовая» связь текста зачастую не берется во внимание сборниками – диалоговое клише расщепляется. Ср.: – *Доброе утро! – Утро добрым не бывает!* (СБП-М: 32; 18.09.2003), и вариант, отраженный словарем: *Утро добрым не бывает* [Вальтер, Мокиенко 2005: 53]; НБ-V: 63 (эпиграф к данной статье) – словарь: *Вашиими молитвами живём. Живы своими грехами, вашими молитвами* [Даль 2000: 471]. Возможно, это происходит, в частности, потому, что записывать паремии с учетом контекстного употребления не принято – пословица воспринимается как самодостаточная единица по структурно-семантическим

³ Пословицы в сборнике П. Ткаченко зафиксированы в транскрипции, с учетом фонетического соответствия диалектной группы.

⁴ В первой обозначенной в этом ряду сценарной модели можно отметить нарушение третьего постулата Грайса: в ответе на вопрос фигурирует такой персонаж, появление которого в данной картине невозможно.

признакам. Понимание того, что фиксировать тексты необходимо в картинах произнесения, отсутствует. Это служит и причиной нестрогой идентификации текстовых возможностей и, в свою очередь, влияет на общую традицию записи паремий.

Однако ряд новейших сборников все же отмечает обозначенную особенность ряда пословиц. Ср.:

Спорим! – Кто спорить, тот гамна ни стойить [Ткаченко 1999: 81]; Каковы делишки? – Делишки, как рублишки: ты за ними, а они – от тебя [Зимин, Спиринов 2005: 440]; Дурак! – Самокритика – вещь полезная [Там же]; В качестве ответных реплик на оскорбления и прочие плохие слова иногда используют известные пословицы и присловья: <...> Брань на воротах не виснет; Брань – не сало: помыл – и отстала; <...> Собака брешет – ветер (у)носит; Собака лает, а караван идет [Там же].

Мать Ж (49) пришла к сыну М (27).

М: Давай мне чего-нибудь вкусенького!

Ж: Дурак, уйди! Тут мыть всё надо!

М: Да, я дурак. А дураков, как известно, до Москвы не переведаешь.

Так что давай мне чего-нибудь вкусенького!

БО: 62; 18.01.2003.; Семья.

По дороге идут два человека: М (40) и Ж (40), похоже – муж и жена.

Ж ругается, обвиняет в чём-то М.

М: Вопи, гадина, – вопи! Собака лает – ветер относит!

СБП-У: 023; 17.09.1999; г. Ульяновск, ул. Радищева.

Обозначим *прагматические признаки*⁵ отзывков в ситуации.

1. Снижение эстетического тона интенций адресата, высказывания которого связаны с традицией поведения в ситуации.

Кафедра литературы.

Ж 1 (19) (студентка) (возвращает методичку): Мерси.

Ж 2 (55) (лаборант) (весело): Больше не проси!

СБП-У: 547; 25.10.1999; УлГПУ.

Поезд «Москва–Набережные Челны». Тамбур для курения.

М 1 (37) разговаривает с Ж (24), кокетливо смеётся:

– Я Москву не люблю! Как приеду сюда – сразу думаю: *сюда я больше не езду!*..

⁵ Естественно, что все они в ситуации представлены комплексно. В качестве примеров мы приводим контексты, где та или иная функция текста доминирует.

М 2 (37) (товарищ М 1) (поправляет): *Не ездун.*

М 3 (37) (товарищ М 1, М 2): *Не ездец...*

НБ-I: 23; 21.02.2005.

2. Отсылка: текст воспроизводится как парирование какого-то суждения, вопроса, стандартного, неважного с точки зрения отзывающегося участника ситуации. При этом клишированное выражение может нести определенную смысловую нагрузку, а также может ограничиться выражением негативной эмоции. Например:

Очередь к окулисту.

Ж (70) (рассказывает): А вот давеча, Ганна – дык она в офтальмологическом⁶ отделении – дак в Чебоксарах лежала. Ей там глаз стеклянный вставили!

М (70) (кажется, муж): Да какой глаз – хрусталик заменили!..

Ж: Я и говорю: глаз хрустальный вставили.

М: Да не глаз, а хрусталик!

Ж: Я и говорю: глаз хрустальный.

М: Да хоть богемское стекло! Только заменили ей хрусталик!

Ж: Да что ты взбеленился? Ну?

М: *Баранку гну!* Ты мне всю жизнь испортила! Господи, будь проклята ты, старая карга! <...>

НБ-V: 64; 19.09.2002; г. Ульяновск, Центральная городская больница.

3. Игра.

Больничный стационар. Очередь в столовой. М (50) спрашивает у Ж (49):

– *Вы последние?*

– Да. *Кто последний? – Я за Вами, за мной дяденька с усами!*

ФБП-II: 59; 23.08.2001; НО МСЧ УАТ.

4. Передразнивание.

Ж 1 (50) (ухаживающая) после завтрака садится читать книгу: Сели!..

Ж 2 (71) (её больная свекровь): *Чтоб яйца не висели!..*

Ж 1: Мам! Какие у меня яйца?! У меня климакс!!!

УОКОД: 055, 02.12.2004; Больничная палата.

В том случае, если основное ситуативное значение отзыва – передразнивание, смысл прикрепляемой конструкции часто незакономерен, абсурден, ее содержательная нагруженность минимальна.

⁶ Офтальмологическом.

В соответствии с тем, что есть некоторая традиция диалогового формирования текста, появляются и некоторые окказиональные, разовые тексты.

Ж 1 (51) долго лежит под системой с плазмой. Ей плохо.

Ж 2 (24) (ухаживающая дочь): Зайчона *бедная* – сейчас пойду к Наташе и медсестре и башку ей оторву – хочешь? Или потерпишь – ещё чуточку осталось...

Ж 1: *Бедная, но вредная...* Я потерплю. Не ходи.

УОКОД: 40; 28.11.2004.; Больничная палата.

Ж 1 (51) (больная мать): Слушай, не делай ничего, а то ты злая!

Ж 2 (24) (ухаживающая дочь): Я злая, потому что ты больна.

Ж 3 (50) (ухаживающая за другой больной – Ж 4 [71]): А ты-то что злая, если ей плохо?

Ж 2 (обращается к матери): Ну, мы же две конфетки!

Ж 1: Две.

Ж 2: Две [*иди*]аки.

Ж 1: *Для собаки.*

УОКОД: 48; 30.11.2004; Больничная палата.

В представленных ситуациях Ж (51) как будто подбирает рифмующиеся слова и организует диалог как отзывку. Однако достоверно сказать, что эти тексты одноразовые, нельзя, потому что Ж (51) могла учитывать какие-то известные ей традиции построения подобных микросцен.

М. Беквит, в частности, обозначала, что одной из предпосылок появления фольклора в какой-либо малой группе является факт ее обособления [Beckwith 1931]. В течение жизни человек попадает в разные малые социальные группы, в которых могут быть специфические традиции общения, – семья, учебное заведение, работа и т. п. Зафиксировать какие-либо частные речевые традиции малых групп – задача сложная, так как некоторые формы в силу кратковременности своего существования не переходят в общеизвестный фонд или теряются за отсутствием ассоциации с ситуацией его порождения. Для ясности мы можем привести пример из наших полевых наблюдений. В 1998 г. с 25 июля по 14 августа мы проводили цельный эксперимент по записи всех текстов, суждений и высказываний, имеющих какое-либо соотношение с общей или частной традицией в отдельно взятой палате неврологического отделения одной из больниц г. Ульяновска [ФБП-Л]. В частности, нами наблюдалось бытование специфического текста: в течение многих дней жителями палаты в ситуациях, когда кто-то предлагал второму угощение и получал отказ в связи с тем, что отвечающий указывал на наличие у себя продуктовых припасов, адресант воспроизводил текст «Да вылей/выкинь его в окошко!» [Жигарина 2003: 283–284]. Мы допускаем, что этот текст был привнесен в норму общения палаты – извне, предполагаем, что больные после выписки в их бытовом

общении (в семье, на работе и т. п.) могли воспроизводить данный диалоговый комплекс. Но до тех пор, пока сценарий не будет каждым ассоциироваться как привычный, его можно будет квалифицировать только как факт частной традиции.

Допустим, в ситуации СБП-У: 728 отзывка *«Куда? – Резать провода»* человеком, не включенным в традицию общения обозначенной малой группы, может квалифицироваться как спонтанная.

Разговор студентов факультета физического воспитания.

М 1 (21) (с блатной интонацией): Ну, чё, я не понял, ты идёшь с нами?

М 2 (21): *Куда?*

М 3 (22): *Резать провода!!* Мы ж говорили – ты чё, опух?

М 2: Да пошёл ты! Курить хочу...

СБП-У: 728; 17.11.1999; УлГПУ.

Очевидный структурный признак обозначенной отзывки – рифмовка посылки и реакции. Если текст окказионален, иллюкутивной связи между компонентами нет, смысловая нагруженность отсутствует (допустим, конструкция *«резать провода»* не имеет особого понятийного значения), то в данной ситуации могли воспроизводиться и иные произвольные выражения: *куда? – сам балда!*; *куда? – навсегда!*; *куда? – борода!* (представленный список сформирован нами. – Е. Ж.). Но стоит учитывать, что в общении этих молодых людей данный диалог может быть традиционным и что словосочетание *«резать провода»* может обладать особым значением (в частности, нами выявлено, что в молодежной культуре г. Ульяновска это выражение означает *«резать вены»*, синоним – *«писаться»*⁷). В соответствии с этим интерпретация обозначенного диалога выглядит несколько иначе.

В ходе наблюдений в условиях городской среды нами неоднократно фиксировались ситуации, в которых мужчины на улице пытались заговорить с женщинами. Большинству случаев соответствуют какие-либо принятые в данных обстоятельствах формулы. Конечно, стоит разделить эпизоды, когда разговор завязывается действительно в целях знакомства, когда мужчина просто хочет, так сказать, самовыразиться или ради скуки заговорить. Здесь немаловажными жанроорганизующими признаками являются целеполагание и ожидание: одно дело, если девушку спрашивают: *«Скажите, сколько времени?»* – действительно желая узнать время, другое – когда обращаются, чтобы впоследствии задать очередной вопрос: *«А свободного?»*; опять же одно значение ситуация приобретает, когда на подобный вопрос отвечают по сути, и другое, когда в ответ произносится: *«Отойди, нахал!»*

⁷ За предоставление данной информации выражаем благодарность сотруднику УлГПУ Е.В. Сафронову.

То, что подобные клишированные диалоги являются микросценариями, подчеркивает сама традиция. Об этом свидетельствуют анекдоты, выстроенные по модели подобных диалогов, отражающие сюжетность дискурсивной ситуации подобного рода.

Например:

«Девушка-девушка, а сколько времени? А пойдём со мной в баню!» – «Да иди ты!» – «Ну, и ходи грязная!» (Н.В. Петров [1982 г. р.] запись: апрель 2005 г.).

«Девушка, а девушка! А сколько времени?» – «Полвторого.» – «Девушка, а у меня рояль в кустах, а идёте я вам кое-что покажу, только у меня замочек на штанах заело» (П.В. Захарчев [1978 г. р.] запись: июль 1999 г., г. Ульяновск).

«Девушка, а у вас валидолу нет? – у меня чё-та сердце прихватило...» – «Нет, извините». – «Не могу». – Ну, типа, она не в понятках. – «Да, вас увидел – так сердце и заболело» (С.Ю. Кружков [1980 г. р.] запись: июль 2000 г., г. Москва).

«Девушка, скажите: сколько времени?» – «Столько-то.» – «Сегодня хорошая погода!..» – а девка – молчит. Он ей: «Девушка, что ж вы молчите?» – «Хочу – и молчу!» – «Хотите – и молчите?!» (А.В. Сергеев [1965 г. р.] запись: сентябрь 2002 г., г. Ульяновск). Ср.: – Девушка, почему ты молчишь? – Хочу и молчу! – Хочешь – и молчишь!!! (в шутку о якобы имевшемся в жизни диалоге, построенном на разности смысла сказанного участниками разговора) [Кузьмич 2000: 50–51].

«Девушка-девушка! А можно с вами познакомиться?» – «Да иди ты в ж... на ф...!» – «А можно с вами познакомиться?» – «Да иди ты к чёрту!» – «Девушка, а вы сыр любите?» – «Нет». – «Странно: такие крысы, а сыр не любите...» (Н.В. Петров [1982 г. р.] запись: апрель 2005 г., г. Москва).

«Девушка-девушка! Подскажите: где здесь больница?» – «Вот там-то. А зачем вам туда?» – «Понимаете, если вы мне сейчас не дадите свой телефон, то я туда попаду!» (Н.В. Петров [1982 г. р.] запись: апрель 2005 г., г. Москва).

«Девушка-девушка! Сколько времени?» – «Столько-то.» – «Классно! А то у меня часы странные: то я их подвожу, то они меня подводят... А вас не подвести?» (Н.В. Петров [1982 г. р.] запись: апрель 2005 г., г. Москва).

195

Принцип организации подобных диалогов похож на механизм «срабатывания» покупки: человеку задается вопрос и по получении ответа рифмующейся конструкцией адресату дается оценка или делается иное обескураживающее высказывание. Ср.: «Скажи: "огурец"!» – «Огурец». – «Твой отец – глупец!» (СБП-У: 904; 23.01.2000; ясли-сад «Гнёздышко», г. Ульяновск); «Скажи: "Аврора"!» – «Аврора». – «Снимай штаны без разговора!» (СБП-У: 905; 23.01.2000.; ясли-сад «Гнёздышко», г. Ульяновск).

В большей группе сцен уличных знакомств, записанных нами, сначала женщинам задавались «дежурные» вопросы: «сколько времени?», «где здесь можно найти телефон?», о местонахождении различных зданий и т. п. По получении информации мужчины, так сказать, «переходили к частностям»: задавались вопросы индивидуального или уточняющего характера, ставящие адресата в тупик. Например:

Метро.

М (45): Вы только не обижайтесь! А сколько времени?

Ж (25): Без двадцати пяти минут шесть.

М: А по норвежскому?

Ж: Без понятия.

М: Вообще? Совсем?

Ж: Да.

М: Вы только не обижайтесь.

НБ-V: 65; 18.02.2006, Санкт-Петербург.

Пушкинская площадь.

М (30) (с финским акцентом) обращается к Ж (20): Скажит-те, а как его зову-ут?

Ж (удивлённо моргает): Кого?

М (с тем же акцентом): Ну, как его зову-ут? (показывает пальцем на памятник).

Ж (грустно): Пушкин... Александр Сергеевич...

М (уже без акцента): А Вас? Как Вас зовут?

Ж (удивлённо, как будто очнувшись от раздумий): Что?

М (быстро): Как Вас зовут и почему Вы такая грустная? Я вот – Илья, можно Илюха, Илюша – да по-всякому можно! А Вас, Вас как зовут?

Ж (ошарашенно): Юля...

М (быстро): Юля! Юленька! Я почему-то так и знал! Я так и знал! Смотрю – думаю: сейчас спрошу, как зовут, а она скажет: Юля! У Вас замечательное имя, Юля! Юля!..

Ж: Извините, я занята...

М: А телефон дадите?! Юля!..

СБП-М: 301; 24.01.2004; г. Москва.

Получая ответ на вопрос, мужчина как бы строит диалог по задуманному сценарию – так что женщина автоматически вступает с ним в разговор.

В нашем фонде зафиксирован ряд ситуаций, где сразу задавались вопросы частного характера. Притом, скорее всего, любой текст, который воспроизводит мужчина, в первый раз обращаясь к даме на улице, в транспорте и т. п., можно назвать традиционным. Перед тем как подойти и заговорить, он как минимум обдумает, что и как скажет, а так как обстоятельство стандартное и круг проблем, на которые женщина могла бы отклик-

наться в подобной ситуации, достаточно узок, то при конструировании фатического высказывания адресант принимает во внимание стандартные модели. Чаще всего разговор такого рода начинается с тривиального комплимента: *«Сударыня, я бы очень хотел Вам сказать, что Вы прекрасно выглядите!»* (записано 20.03.2006 в метрополитене, г. Москва), *«Вам эта кепочка очень к лицу!»* (записано 12.10.2005 в вестибюле РГБ, г. Москва), *«Вы сегодня замечательно выглядите!»* (записано 01.01.2006 в метрополитене, г. Москва). В случаях воспроизведения последнего текста, как правило, разговор все-таки завязывается, это происходит из-за того, что женщина начинает выстраивать логику обстоятельств: если «сегодня» и «замечательно», значит, было «когда-то» и «хуже». При таких возможностях акцентировки ситуация, судя по нашим наблюдениям, может быть выстроена по двум моделям: 1. Ж: *«А... Мы знакомы?»* М: *«Пока нет, но хотелось бы...»* (Записано 13.07.2005; трамвай, г. Ульяновск; 26.07.2004; 1-й Щипковский проезд, г. Москва); 2. Ж: *«Вообще-то я всегда хорошо выглядела, а Вы – хамите»* (записано 23.02.2006; поезд «Бугульма–Москва»).

В связи с тем, что обозначенные сценарии традиционны, сформировался ряд клишированных формул, употребляющихся в подобных ситуациях, которые можно квалифицировать по функциональному признаку как тексты-заигрывания, они общеприняты и последующего завязывания диалогов, можно сказать, не предполагают. Тем не менее желание адресатов ответить шуткой на шутку или ответом на поддевку сформировало ряд отзывов к подобным текстам.

Ср.:

Девушка, а Вашей маме зять не нужен? – Семнадцатым будете. (СБП-М: 276; 07.03.2004; г. Москва).

Вашей маме зять не нужен? – Был тут один... До сих пор над могилой вороны каркают... (СБП-М: 389; 02.08.2004; г. Москва).

(Курящей женщине) А правда, что курящие девушки – минетчицы? – Да... Двоим уже отгрызла, тебя тоже евнухом сделать или сам отвянешь? (НБ-І: 26; 21.02.2005; поезд «Москва–Набережные Челны»).

197

В настоящей статье мы не ставили задачу достойным образом описать подобный речевой жанр – пока нами собрано недостаточное количество записей для полноценной статистики. Однако обозначить необходимость изучения подобных феноменов значимо для последующего рассмотрения паремиологического фонда, потому как исследование не должно отрывать текст от картины его воспроизведения – такие важнейшие признаки, как функция и ситуативное значение, при анализе «начальных форм» теряются.

- БО – Бытовое общение, 2002.
ЕЖ-I – Елена Жигарина-I, 2004.
НБ-I – Новый блокнот-I, 2005.
НБ-IV – Новый блокнот-IV, 2005.
НБ-V – Новый блокнот-V, 2005–2006.
СБП-М – Современное бытование паремий – Москва, 2003.
СБП-У – Современное бытование паремий – Ульяновск, 1999.
ФБП-I – Фольклор больничных палат-I, 1998.
ФБП-II – Фольклор больничных палат-II, 2001.

Сокращения

- НО МСЧ УАТ – Неврологическое отделение медсанчасти «Ульяновск-автотранс», г. Ульяновск.
РГГУ – Российский государственный гуманитарный университет.
УлГПУ – Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова.
УОКОД – Ульяновский областной клинический онкологический диспансер.
ЦТСФ – Центр типологии и семиотики фольклора.
РГБ – Российская государственная библиотека.

Литература

198

- Beckwith 1931 – *Beckwith M.* Folklore in America, its Scope and Method / Publications of the Folklore Foundations of the Vassar College. № 11. Poughkeepsie, 1931.
Арутюнова, 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.
Бахтин, 2000 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 249–298.
Вальтер, Мокиенко 2005 – *Вальтер Х., Мокиенко В.М.* Антипословицы русского народа. СПб., 2005.
Даль 2000 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 2000.
Зимин, Спирин 2005 – *Зимин В.И.* Пословицы и поговорки русского народа: Большой толковый словарь / В.И. Зимин, А.С. Спирин. Ростов н/Д; М., 2005.
Жигарина 2003 – *Жигарина Е.Е.* Из дневника собирателя // Современный городской фольклор / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 283–300.

- Клубков 2003 – *Клубков П.А.* «Языковые игры» и малые жанры городского фольклора // Современный городской фольклор / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 645–664.
- Кузьміч 2000 – *Кузьміч В.* Жгучий глагол: Словарь народной фразеологии. М., 2000.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П.А. Гринцер. М., 1994. С. 39–104.
- Ткаченко 1999 – *Ткаченко П.* Кубанские пословицы: С.Д. Мастепанов о пословицах и поговорках народов Северного Кавказа. М., 1999.

М.Д. Алексеевский

Москва

ДЕД ИВЦ И БАБКА АТС:
ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ СООБЩЕСТВА
ПРАНКЕРОВ (ТЕЛЕФОННЫХ ХУЛИГАНОВ)
В РОССИИ

Пранк – это искусство,
Пранк – это прикол,
Бесконечный юмор
Дарит телефон.

Группа «Discuss for peace»

*Гимн пранкеров**

1

200

В последние годы в России большую популярность получили междисциплинарные исследования молодежных субкультур. Недавно была переиздана монография Т.Б. Щепанской о символике и социальной структуре системы [Щепанская 2004]; многочисленные монографии и сборники, посвященные социологии молодежи, регулярно выпускают сотрудники научно-исследовательского центра «Регион» в Ульяновске [Омельченко 2000, 2004, 2005]; выходят отдельные статьи, посвященные различным молодежным сообществам [Гайдуков 1999; Илле 1999; Луков 2002; Головин, Лурье 2004; Аксютин 2004 и др.]. Однако исследователи определенно «не успевают» за своим материалом. Каждый год в России появляются новые и новые молодежные объединения и сообщества, которые оказываются вне поля зрения ученых. Их структура и деятельность не только не проанализированы, но даже и не описаны исследователями.

Одним из таких малоизученных молодежных сообществ является движение *пранкеров*. Речь идет о людях, занимающихся так называемым

* <http://www.realmusic.ru/songs/137660>. При цитировании материалов с пранкерских сайтов сохраняется орфография и пунктуация оригинала.

пранком – хулиганскими телефонными розыгрышами. Автор статьи впервые услышал о пранкерах в июне 2003 г., когда движение еще только зарождалось. В то время в Интернете существовало несколько скромных любительских сайтов, посвященных этому увлечению, да и само слово «пранк» только-только входило в молодежный сленг.

Однако за три года ситуация резко изменилась. Сейчас в России численность молодых людей, увлекающихся пранком, стремительно растет. По состоянию на март 2006 г. на одном только сайте www.prank.ru числилось 1750 зарегистрированных пользователей (при том что многие регулярно посещают этот ресурс без регистрации). Один из ветеранов движения, создатель сайта Леха (Lexus) из Екатеринбурга высказал предположение, что в России пранком занимаются примерно 10 000 человек¹.

В последнее время движение пранкеров вызывает все больший интерес со стороны СМИ². В первую очередь это связано с тем, что жертвами телефонных розыгрышей становятся знаменитости из мира шоу-бизнеса (Ксения Собчак, Борис Моисеев, Децл, Лолита и др.) [*Каныгин 2005; Самокатов 2005; Федоткина 2005; Шарандина 2005; Щирова 2005*]. Однако в СМИ преобладает панически-морализаторский подход к освещению деятельности пранкеров, журналисты склонны демонизировать их. Авторы большинства этих статей описывают сообщество пранкеров как «подпольную организацию», а ее участников называют отморозками, маньяками, а то и террористами³. Вот как эффектно начинает свою статью один из журналистов:

Пранкеры – телефонные террористы, сетевые монстры, внутрикабельные извращенцы... Как их ни называть, в любом случае это люди, которые занимаются розыгрышами по телефону. Причем розыгрышами не ради смеха, а ради состояния иступления у того, кому звонят [*Сорокин 2005*].

Социологи, исследующие молодежную культуру, в таких случаях говорят о «моральных паниках» в обществе, которые препятствуют взвешенному анализу явления: «Непонимание специфики современной молодежи соединяется с заключениями о “патогенности и дегенерации” всего нового поколения, мораль, нормы и культурные практики которого угрожают стабильному и поступательному развитию всего “зрелого” общества» [*Омель-*

¹ Из интервью, взятого автором статьи в октябре 2005 г.

² Наиболее информативные сюжеты о пранкерах показывали в передаче «Программа Максимум» по каналу НТВ (23.04.2005 и 15.10.2005). Оцифрованные версии этих передач размещены на многих пранкерских сайтах. Краткие сюжеты об этом движении показывали в передачах по каналам ТНТ, Ren-TV, 4-й канал Екатеринбурга.

³ В этом отношении показательны названия статей про пранк: «Ксения Собчак стала жертвой маньяков» [*Ксения 2005*]; «Звезды, террористы, пранкеры, маньяки» [*Сорокин 2005*].

ченко 2004: 12]. Понятно, что культура пранкеров вызывает у взрослых особую неприязнь своей агрессивностью. Автор статьи, делая доклады про это движение на различных научных конференциях, неоднократно сталкивался с враждебным отношением коллег к данной теме. Однако, отрицая это явление молодежной культуры, мы не решаем проблемы. Исследователи должны ответить на главные вопросы: почему сообщество пранкеров вообще возникло в России и чем именно оно так привлекательно для молодежи?

2

Что же такое пранк в России? Сами пранкеры затрудняются дать строгое определение этого явления. На своих сайтах они обычно определяют его как «приколы по телефону»:

Кто не знает, что такое пранк, быстро дуйте за толковым словарем Даля, хотя он навряд ли вам поможет – слово новое и гибридное. Ну ладно, так уж и быть, скажу, тем, кто еще не посвящен. Пранк – это приколы особого рода, осуществляемые, в основном, по средством коммуникации, в частности по телефону⁴.

Само слово «пранк» было заимствовано из английского языка, где существительное *prank* означает «проказа, шалость, проделка; розыгрыш». В Англии и Америке *prank* – розыгрыш в широком смысле слова. На американском сайте «The Prank Institute» приводится классификация розыгрышей (*pranks*)⁵. В отдельные категории выделяются «офисные розыгрыши», «первоапрельские розыгрыши», «розыгрыши в аэропорту» и т. д. В русском языке пранками стали называть то, что в английском языке называется «*phone pranks*» или «*prank calls*» – «телефонные розыгрыши».

Пранк – это розыгрыш по телефону незнакомого абонента, импровизационный по своей природе, цель которого – вызвать яркую ответную реакцию (от растерянности и смущения до гнева и ярости). Эти розыгрыши пранкеры записывают на магнитофон или через модем в память компьютера. Звуковые файлы с наиболее удачными записями выкладываются на специальных пранк-сайтах и становятся доступны для всех желающих. Любой ценитель пранков может скачать себе на жесткий диск понравившиеся файлы, а затем обсуждать их на интернет-форумах. Лучшие пранки приобретают огромную популярность среди любителей, а их авторы становятся знаменитыми.

Основой сообщества являются пранкерские сайты, куда выкладываются для свободного скачивания файлы с телефонными приколами. По состоянию на конец 2003 г. в российском Интернете насчитывался примерно

⁴ http://www.nnm.ru/archiveW.php?adate=02_07_08.

⁵ <http://www.prank.org>

десяток сайтов отдельных пранк-команд, чуть больше страничек начинающих пранкеров и несколько десятков порталов развлечений, на которых собраны трЗ-приколы (включая пранки) из разных источников. Год спустя ситуация изменилась, общее число пранкерских сайтов увеличилось в несколько раз, однако наибольшее значение стали иметь специализированные порталы, где размещаются пранки разных команд из различных городов России. Крупнейшим таким порталом является ресурс www.prank.ru, который имеет название «Официальный пранк сайт России».

Структура пранкерских сайтов, как крупных, так и мелких, примерно одинакова. Основной раздел – это файлы с пранками. Его дополняют раздел «Софт», где можно скачать компьютерные программы, необходимые начинающему пранкеру; раздел «История проекта»; ссылки на другие сайты, посвященные пранку; форум и гостевая книга. Крупные сайты ведут между собой борьбу за популярность, их создатели часто спорят, кто у кого украл идею того или иного пранка. Помимо собственных пранков авторы сайтов обычно размещают файлы с розыгрышами, которые им присылают по почте посетители. Предпочтение отдается эксклюзивным записям, «незасвеченным» у конкурентов. Некоторые пранкеры принимают заказы на розыгрыши. Любой желающий может прислать им по электронной почте идею пранка, и через некоторое время розыгрыш по этой идее появится на сайте.

В последнее время пранкеры все чаще пользуются сторонней помощью и в поиске «жертв». Вместо того чтобы искать «интересных собеседников» самостоятельно, они пользуются номерами телефонов, которые им присылают посетители сайта. Чаще всего предлагают номера телефонов нелюбимых преподавателей, бывших возлюбленных и просто знакомых, которым хотят отомстить или «насолить». Вот пример текста такого обращения на одном из форумов:

Пранкеры, пожалуйста, помогите! Со мной в одном доме живет не-нормальная соседка, которая все время ругается матом и все время ко мне цепляется и орет на меня. Она просто больная! Я не могу сказать вам ее имя, так как она сразу подумает на меня. Вот ее телефон ***** . Пожалуйста, достаньте ее, она так меня достала!⁶

203

Пранк – это коллективное развлечение. Пранкеры осуществляют свои розыгрыши командами, которые состоят из нескольких человек. Часто командам присваивается звучное англоязычное название, например «KillPhone» или «The Third World War»; прозвища имеют и члены команды (например, Phreak, Болт, Stein, Бездельник, Abomb). Каждый участник команды имеет свои обязанности: один придумывает план розыгрыша (сценарист), другой разговаривает по телефону (звонила), третий

⁶ <http://prank.h1.ru/cgi-bin/yabb/YaBB.pl?board=news;action=display;num=1114521187>.

следит за качеством записи пранка и фиксирует номера лучших жертв (летописец).

Каждая команда обязательно имеет свой набор технических приспособлений для пранка. Это не только микрофоны и программы для записи телефонного разговора через модем, но и специальные программы, изменяющие голос, а также анти-АОНЫ (устройства, позволяющие обманывать автоматический определитель номера – АОН). АОН – главный враг пранкера. Обычно его можно заранее распознать по звуку гудков, но существуют и бесшумные АОНЫ. Более того, существует способ вычислить телефон пранкера, даже если он повесил трубку. Но даже если милиция находит пранкера, он может избежать наказания: юридически факт телефонного хулиганства довольно сложно доказать.

Тем не менее сам факт раскрытия – большое испытание для шутника. Тот, кто смог справиться с этой проблемой, считается «настоящим» пранкером. Риск раскрытия только повышает престиж телефонного хулиганства, оно начинает осмысляться как своего рода экстремальный вид спорта. Особой доблестью считается продолжать шутить даже в тот момент, когда тебя раскрыли. В последнее время большой популярностью у пранкеров пользуются услуги IP-телефонии, позволяющие без риска быть раскрытым «прикалываться» над жителями других городов.

3

На первый взгляд может сложиться впечатление, что мода на пранк пришла в Россию с Запада, однако это не так. Хотя слово «пранк» было позаимствовано из английского языка, западная традиция «prank calls», судя по всему, не оказала существенного влияния на отечественное телефонное хулиганство. На пранкерских сайтах практически не бывает ссылок на зарубежные аналоги. В одной из первых статей о пранке автор компьютерного журнала «Хакер» пренебрежительно пишет про западную традицию телефонных розыгрышей:

204

Истории пранка как таковой мало. Хрен знает, где он появился... Скорее всего, на Западе [*Аватар* 2003: 66].

В то же время огромное влияние на процесс формирования пранк-культуры оказала отечественная традиция детских телефонных розыгрышей. Речь идет об устойчивых детских коммуникативных практиках, которые в отечественной науке впервые были описаны психологом М.В. Осориной в 1985 г. [*Осорина* 1985: 63–64]. В городской среде в 1980–1990-е годы был очень популярен следующий способ детского развлечения: ребенок звонит по случайному номеру незнакомому человеку и ведет с ним абсурдный разговор, пытаясь «разыграть» его. Классическим примером детского телефонного розыгрыша служит такой диалог: «Это квартира Зайцевых?» – «Нет». – «А почему уши из трубки торчат?» После этого вопроса ребенок, не дожидаясь ответной реакции абонента, кладет трубку и смеется.

М.В. Осорина рассматривала подобные развлечения как попытку ребенка исследовать границы дозволенного во взрослом мире, научиться разрешать трудные ситуации, оценить свои возможности. В публикации приводились примеры некоторых текстов, используемых в телефонных розыгрышах, однако их подробный анализ не проводился. К сожалению, исследование этого интересного феномена детской культуры не получило должного развития, хотя тексты телефонных розыгрышей собираются фольклористами⁷.

Показательно, что детские телефонные розыгрыши существуют во многих странах мира. В США они впервые были описаны в 1973 г. фольклористом Норин Дрессер [Dresser 1973]. Она опросила более 400 учащихся старших классов и выяснила, что более 90% из них хотя бы раз в жизни разыгрывали кого-то по телефону. Тексты розыгрышей, которые Дрессер приводит в своей статье, по структуре очень похожи на телефонные шутки русских детей. Существуют и другие западные работы, посвященные этому жанру детского фольклора [Harris 1978; Jorgensen 1985; Katz 1999: 337–338].

Кажется, что детские телефонные розыгрыши мало отличаются от пранков, однако на самом деле между ними есть существенные различия. Во-первых, пранк популярен среди другой возрастной группы. Если классическими телефонными розыгрышами занимаются дети в возрасте от 10 до 14 лет, то пранком увлекаются подростки постарше, большинству из них примерно 15–19 лет⁸. Во-вторых, традиционные розыгрыши обычно обладают очень устойчивым сценарием, что позволяет рассматривать их как особый жанр детского фольклора [Алексеевский 2006], в то время как пранки обычно построены на импровизации «приколиста». Его задача не пошутить и повесить трубку, а добиться эмоциональной реакции «жертвы» розыгрыша. И наконец, еще одно принципиальное отличие пранка от телефонного розыгрыша заключается в том, что пранк записывается на магнитофон или в компьютер.

Большое значение для развития пранка имеет взросление подростка. Детские телефонные розыгрыши по заданному сценарию перестают быть ему интересны, с течением времени все большую роль начинает играть импровизационный момент. Вот как это описывает студент из Омска:

Мы звонили и делали всё по ситуации, что нам скажут с моим другом. То есть, ну, брали трубку, допустим, голос там: «Алло». Мы говорим: «Алло, здравствуйте, там, мы вам звоним». Ну, он спрашивает: «А кто это?» Мы говорим: «А вы что, не узнали...» Там, допустим, ну первый голос нормального человека, там Миша, допустим, ну, к примеру,

205

⁷ См., например, подборку текстов из фольклорного архива Нижегородского государственного университета: <http://www.unn.ru/folklore/fteleph.htm>

⁸ В декабре 2005 г. на сайте www.prank.ru проводился опрос среди посетителей по теме «Ваш возраст». На этот вопрос ответили 790 человек. Из них 23,4% ответили, что им 14–16 лет; 38,3% – 17–19 лет; 23,8% – 20–23 года; 9,6% – 24–29 лет (<http://www.prank.ru/oldpolls.php>).

Миша. «Ну да, Миша. Как это вы меня не узнали?» – «А ты где сейчас, Миша, что тебя так долго нет?» – «Да я не знаю, где я, потерялся тут, город такой большой, куда-то хожу, туда-сюда хожу, вот, а где я, где дом-то там?» – «Как это случилось?» Мы: «Там вот так вот, меня машина сбила», – и начинали всякую ерунду вот просто собирать. Ну и ничего потом, потом просто трубку вешали и всё⁹.

В таких розыгрышах начинает цениться фантазия шутника, его умение подстраиваться под ситуацию и при этом сохранять самообладание. У подростков, практикующих розыгрыши, где большую роль играет реакция жертвы, все чаще возникает желание каким-то образом зафиксировать самые смешные ситуации. Это стало возможным в конце 1990 – начале 2000-х годов благодаря широкому распространению бытовой звукозаписывающей техники, персональных компьютеров, а также развитию Интернета. Именно в это время и начала формироваться субкультура пранкеров.

4

Для того чтобы понять, как именно формировалось сообщество пранкеров, необходимо учитывать влияние двух самых знаменитых циклов записей, которые легли в основу пранк-культуры. Это звуковые файлы телефонных розыгрышей, которые попали в Интернет еще до того момента, как появились первые любительские пранк-сайты. Они получили огромную популярность в молодежной среде и побудили многих подростков заняться чем-то подобным.

Речь идет о двух циклах записей, получивших свое название по прозвищам записанных «жертв»: «Бабка АТС» и «Дед ИВЦ». Файлы с этими розыгрышами были размещены в Интернете приблизительно на рубеже 1990–2000-х годов. Документально подтверждено, что в ноябре 2001 г. файл «Бабка АТС» уже был доступен в сети, однако назывался не пранком, а mp3-приколом¹⁰.

Для современной пранк-культуры наиболее значимой записью является файл «Дед ИВЦ». В 2003 г. был создан специальный сайт, посвященный Деду – <http://www.buhalo.info>. Он имеет подзаголовок «Официальный сайт лучшего пранка сети – Деда». На пранкерских форумах его называют «первой и самой великой жертвой», а также «легендой», пранкер Lexus включает его в число пяти самых популярных жертв, а в гостевой книге сайта www.buhalo.info пользователь Ash_prot из Волгограда пишет:

Да здравствует великий дядя Саша, спасибо тебе Отец Пранка, что ты есть!!! Ты великий чел¹¹.

⁹ Записано автором статьи в Омске в июне 2003 г. от студента 1-го курса исторического факультета Омского государственного университета Денисова Станислава Игоревича, 1984 г. р.

¹⁰ <http://nowarez.h1.ru/arhiv/02/index.files/hicq1.shtml>

¹¹ <http://buhalo.info/gb>

Что представляет собой запись «Дед ИВЦ»? Это звуковой файл под названием Ded.mp3 общей продолжительностью 18 минут 26 секунд (объем файла – около 2 Mb). В нем записана серия телефонных разговоров молодых шутников с немолодым мужчиной, который, очень эмоционально матерясь, угрожает им жестокой расправой за хулиганство. Очевидно, что шутники еще до записи звонили ему много раз, поэтому он особенно рассержен. Свое прозвище – Дед ИВЦ – он получил из-за того, что в одном из разговоров, подняв трубку, говорит: «Информационно-вычислительный центр слушает вас». Другое его прозвище – Сан Саныч.

Долгое время год, место и авторство записи были неизвестны, однако в Сети ходили слухи, что она была сделана еще во времена Советского Союза. На мысли об этом наводило упоминание Дедом некоторых позднесоветских реалий, таких как «кооператоры», «фарцовщики», «КГБ» и т. д. Однако многие отказывались верить, что звуковой файл, размещенный в Интернете, может быть записан так давно.

В декабре 2004 г., когда пранк-сообщество уже активно функционировало и развивалось, на нескольких сайтах был помещен довольно большой по объему текст под названием «Настоящая история Деда»¹², подписанный именем Славик. Это были воспоминания человека, который принимал активное участие в записи Деда ИВЦ. По его словам, происходило это действительно до крушения Советского Союза в 1989 г. История о том, как случайно нашли Деда, как его записывали и как с приключениями узнавали его новый номер, напоминает увлекательный детектив.

Обращают на себя внимание следующие подробности этого рассказа. Во-первых, Слава и его друг Шурик, который также принимал участие в записи Деда, в 1989 г. были студентами 1-го курса, т. е. им был примерно 17 лет. Во-вторых, они стали заниматься телефонными розыгрышами случайно. Шурик хотел позвонить знакомой девушке, но перепутал цифры номера и попал на обматерившего его Деда. Именно его неадекватная реакция на фразу «Позовите, пожалуйста, Катю» вдохновила двух друзей на новые звонки:

Прибегает ко мне Шурик. Еще раз звоним... Зашибись! Во приколы!
В одном из разговоров Мужик сказал мне типа того: «Я тебя вычислил, Ветеринар поганый!» Тут меня осенило. Чего же мы звоним в холостую?! Это же надо писать!¹²

207

Таким образом, герои истории изначально не планировали заниматься розыгрышами, да и решение записывать разговор во многом было случайным. Этим они принципиально отличаются от современных пранкеров, для которых разговор с «жертвой» без записи не имеет смысла.

Анализ текста расшифровки записи «Дед ИВЦ» показывает, что шутники не имеют продуманного сценария розыгрыша. Но в тех редких

¹² <http://www.buhalo.info/about.htm>

случаях, когда они пытаются сказать что-то необычное, они невольно вспоминают сюжеты традиционных детских розыгрышей, например, про квартиру Зайцевых:

Пранкер: Алё.

Дед ИВЦ: Алё!

Пранкер: Алё, это квартира Зайцевых?

Дед ИВЦ: А?!

Пранкер: Это квартира Зайцевых?

Дед ИВЦ: Х...йцевых, мудила!!!¹³

Помимо этого, шутники используют типичный для детских розыгрышей прием речевой маски. Дети, разыгрывая взрослых, часто представляются по телефону сотрудниками милиции или работниками коммунальных служб:

Алло, это из ЖЭКа, сейчас воду отключат, ванну набирайте. [через некоторое время:] Алло, набрали? А теперь кораблики пускайте¹⁴.

Похожим приемом пользуются и Слава с другом. Однако, пользуясь речевой маской, они импровизируют, подстраиваясь под ситуацию. Так как Дед ИВЦ, угрожая им, часто матерится, они постоянно спрашивают: «А чего вы матом ругаетесь?» В одном из последних разговоров шутники представляются работниками прокуратуры:

Дед ИВЦ: Да, я слушаю вас.

Пранкер: Алло, это вам из прокуратуры звонят. Вы, пожалуйста, не ругайтесь матом по телефону.

Дед ИВЦ: Ты, пожалуйста, прекрати эти звонки, потому что сегодня буду вышибать жопу тебе и твоему другу¹⁵.

Однако чаще всего источником шуток двух друзей становятся фразы самого Деда. Он не только матерится и угрожает позвонившим, но и часто упоминает какие-то странные имена и места:

Мы с удивлением и приколом стали узнавать из его речей таких персонажей, как Алкоголичка – Тонина подружка, какой-то Ветеринар, за которого он меня еще в самом начале принял, загадочные места, как Агрика и Спортивный, и старались в разговорах всем этим пользоваться, на что Мужик, как вы слышали, прекрасно разводился¹⁶.

¹³ <http://www.buhalo.info/text.htm>

¹⁴ Материалы из фольклорного архива Нижегородского государственного университета: <http://www.unn.ru/folklore/fteleph.htm> (далее ФА НГУ).

¹⁵ <http://www.buhalo.info/text.htm>

¹⁶ <http://www.buhalo.info/about.htm>

Пользуясь ситуацией, Слава то представляется Ветеринаром, то просит Деда ИВЦ не обижать Алкоголичку.

Иногда, не понимая значения слов, которые говорит их жертва, шутники попадают впросак. Один раз, угрожая позвонившему, Дед говорит:

Я тебе сейчас, я тебя у агриги поймаю, сука, а в спортивном ты будешь расстрелян, зараза. Ты, подлючка, ты знаешь, что ты вместе с Алкоголичкой будешь судим?¹⁷

Не поняв смысл слова «агрига», но осознав, что оно вызывает негативную реакцию у «жертвы», Слава и Шурик, позвонив очередной раз, представляются: «Здорово! Это агриги звонят». На самом деле Агрига – это микротопоним. На форуме сайта www.prank.ru пранкер Truth85, живущий на Юго-Западе Москвы, в том же районе, что и Дед ИВЦ, рассказывает, что ему удалось узнать от родителей:

По поводу агриге на тёплам стане имелся магазинчик децкий мир тамже рядом постройка почты кафешки и ешо чтото такоеже построения имеаца на метро коньвово оно следующие после метро тёплый стан так вот там такая же постройка есть из серии как на тёплом стане и оно называлась агрега+)))¹⁸

Огромная популярность записи «Дед ИВЦ», судя по всему, объясняется именно этой загадочностью и недосказанностью. Непонятно, кто такие Ветеринар и Алкоголичка, что такое «кедовское королевство поганое» и «семирублевые панталоны», почему Дед предлагает шутнику «покончить в белых тапочках у аквариума», а его подружек называет «мальвинами». Все это в сочетании с довольно нетривиальными матерными выражениями вызывает у ценителей пранка повышенный интерес.

Классическая запись «Дед ИВЦ» сильно повлияла на формирование пранк-культуры. С одной стороны, на ней зафиксирована образцовая неадекватная реакция жертвы, это своего рода недостижимый идеал. С другой стороны, яркие и необычные выражения Деда ИВЦ стали своеобразными кирпичиками, из которых строится терминология, употребляемая в сообществе. Так, само название сайта www.buhalo.info отсылает к одному из странных выкриков Деда: «Бухало! Бухало!», на форуме prank.ru начинающие пранкеры ставят себе статус «Салажёнок» (еще одно ругательство Деда), а один из активных пранкеров, имеющих собственный сайт, взял себе прозвище Ветеринар¹⁹. Матерные фразы Деда очень активно используются в так называемых «технопранках» – телефонных розыгрышах, когда пранкер не сам общается с жертвой, а включает ей матерные фразы, запи-

¹⁷ <http://www.buhalo.info/text.htm>

¹⁸ http://www.prank.ru/forum_viewtopic.php?4.29

¹⁹ <http://prank-veterinar.narod.ru>

санные от других жертв. На сайте питерского пранкера по имени Abomb есть специальный раздел «Фразы жертв», где в алфавитном порядке выкладываются самые яркие выражения из лексикона той или иной «жертвы»²⁰. Дед ИВЦ является одним из лидеров по общему количеству «культовых фраз», автор сайта выделил 103 самых ярких его выражения (от «Вся ваша кедовская республика под колпаком» до «Японцу отдай магнитофон»). Большой популярностью пользуются ремиксы, в которых фразы Деда накладываются на то или иное музыкальное произведение (от песни из мультфильма про Чебурашку до хитов дуэта «ТАТУ»)²¹.

Своеобразный культ Деда ИВЦ в пранкерской среде проявляется и в создании целой серии творческих произведений, посвященных ему. Так, на сайте www.buhalo.info размещено несколько любительских картинок²², иллюстрирующих фразы Деда ИВЦ, а также две поэмы, посвященные ему. В одной из них обыгрываются его «культовые» фразы²³, а другая является кратким поэтическим переложением текста «Настоящая история Деда»²⁴.

Большой авторитет Деда ИВЦ в пранкерской среде привел к тому, что одна из пранк-групп спустя много лет после времени записи взялась разыскать его новый адрес и телефон. В декабре 2004 г. их поиски увенчались успехом, от Деда спустя 15 лет были записаны новые пранки. Впрочем, они имели меньший успех, к тому же Дед уже не так активно матерился, а вскоре перестал брать трубку. Однако он до сих пор пользуется уважением пранкеров как самая великая жертва. В январе 2006 г. на форуме www.prank.ru пранкер Блин Блиныч вывесил следующее объявление:

31 марта этого года легендарному Сан Санычу исполнится аж 70 лет. Я заранее предлагаю 31 марта (будет пятница) всем пранкерам, кто может, встретиться и купить ему ПОДАРОК (нормальный подарок типа телика (или любой другой бытовой техники КРОМЕ ТЕЛЕФОННОГО АППАРАТА) или какого-нить сувенира, не какие-нибудь там панталоны по 7р (у меня есть, не предлагать!!!)), а ещё не забыть купить ТОРТ (элитный) и тоже подарить. Всё-таки он – леген-

²⁰ <http://www.aboomer.net/frases.html>

²¹ <http://www.buhalo.info/mixes.htm>

²² <http://www.buhalo.info/pictures.htm>

²³ Её шарманкой называл Он низкопробной,

Наш Дед всегда себе был верен,

Отметился Он фразой бесподобной:

«И на спортивном будешь ты расстрелян!»

(<http://www.buhalo.info/other/poema.htm>)

²⁴ Ярослав подумал сразу:

«Что же в холосто звонить?»

Подключив свою шарманку,

Стал он Мужика “дробить”»

(<http://www.buhalo.info/other/poema-2.htm>)

да пранка, заслуживает УВАЖЕНИЯ... Кто может – отпишитесь сюда, я просто хочу увидеть его и поздравить ОТ ЧИСТОГО СЕРДЦА. И НИКАКОГО ХУЛИГАНСТВА И КАМЕР Хотя можно скрытые... А потом можно спросить его про Ветеринара, Агрику, Спортивное (если будет бухой)... Но НЕ НАДО ЕГО ДОВОДИТЬ...²⁵

Большинство пранкеров с одобрением отнеслись к этому предложению. Запись «Дед ИВЦ» обрела свой легендарный статус тогда, когда пранкерское сообщество было достаточно развитым (в 2004–2005 гг.). Дополнительную популярность ему придала история его обнаружения после многолетнего перерыва. До этого популярность Деда была меньше по чисто техническим причинам. Когда большинство пользователей не имели высокоскоростной выделенной линии, им было просто сложно скачать файл такого размера (более 2 Mb). Зато в это время исключительно популярным был пранк «Бабка АТС» (другое название – «АТС, Раковка»).

Эта запись была сделана в 1998 г. в Кемерово двумя старшеклассниками²⁶. В наиболее популярном варианте пранк «Бабка АТС» представляет собой четыре звуковых файла с расширением *.mp3 общей продолжительностью около 3,5 минуты. В них записаны четыре фрагмента телефонных разговоров парня-шутника с так называемой Бабкой. Парень несколько раз набирает номер Бабки и в разговоре с ней утверждает, что он звонит на АТС, чтобы узнать сумму своего долга за телефонные переговоры. Бабка, которой, судя по разговору, он звонил уже много раз, громко ругается, активно используя ненормативную лексику.

Этот пранк получил огромную популярность в Интернете. Файлы с ним размещены на нескольких десятках развлекательных сайтов. Авторы многих пранкерских сайтов признают, что решили заняться записью телефонных приколов, послушав «Бабку АТС». При этом телефонными розыгрышами, как правило, они занимались и раньше. Но именно эта запись навела их на мысль записывать свои «приколы» и выкладывать в Интернет:

Где-то так в году 1997 или около того мы частенько тусовались у Сан Саныча, и от нечего делать начали звонить наугад, и говорить чтонибудь что придёт в голову. Потом мы начали заранее придумывать приколы и так пошло дальше, и всё ещё продолжается. Как-то раз на одном форуме кинули ссылку на какой-то там приколу. Тогда почти никому ещё не было знакомо слово ПРАНК (и мне в том числе). Это был тот самый приколу про АТС. И сразу же мне пришло в голову: «А не позаписывать ли нам наши приколы?»²⁷

²⁵ http://www.prank.ru/forum_viewtopic.php?11.8972

²⁶ История записи этого пранка доступна на сайте <http://allpeople.ru/babka>

²⁷ <http://killphone.hut.ru/content/editorial/istoriya.htm>

Если «Дед ИВЦ» сильно повлиял на терминологию сообщества пранкеров, то «Бабка АТС» стала своеобразным образцом, как именно надо «работать с жертвами». Важным элементом пранка стал считаться придуманный заранее сценарий и умение самого пранкера сохранять спокойствие и настойчивость даже в самые сложные моменты. Фраза «Алло, это АТС?» стала одной из визитных карточек пранкеров, этот розыгрыш много раз повторялся с другими «жертвами».

Впрочем, в последние несколько лет слава «Бабки АТС» в пранкерской среде пошла на спад. Одной из главных причин этого процесса стала принципиальная невозможность записать новые пранки от этой жертвы. Еще в 1998 г., когда были сделаны записи с Бабкой, ее телефон был случайно потерян. А на записи не оказалось никаких зацепок (имен, координат), позволяющих разыскать эту «жертву».

Впрочем, популярность «Бабки АТС» вышла за пределы пранкерской среды. Так, например, в последнее время на нескольких сайтах мобильного контента посетителям предлагается закачать ремиксы на этот пранк в сотовый телефон в качестве звонка²⁸.

5

Пранк-культура в России развивается очень быстро, буквально на глазах складываются новые традиции. Так, в 2005 г. впервые начал отмечаться День пранкера, который был назначен на 30 апреля, а в августе того же года был записан и размещен в Интернете гимн пранкеров. Летом 2005 г. в Москве прошел Всероссийский съезд пранкеров, на который собрались представители различных городов. Появилась традиция пранкерам, живущим в одном городе, собираться вместе и устраивать паломничества в дома любимых «жертв».

Во многом именно благодаря классическим записям Деда ИВЦ и Бабки АТС записи пранков выходят за пределы самой пранк-культуры. Автор статьи в декабре 2005 г. участвовал в полевом исследовании молодежных культур г. Кирова. В качестве информантов выступали местные неформалы. На прямые вопросы, известно ли им слово «пранк», информанты ответили отрицательно. Однако в ходе более детальных расспросов выяснилось, что записи телефонных розыгрышей им знакомы:

Помнишь, я рассказывал, диск-то приносили? Тоже разыгрывали по телефону-то. Короче, пацаны молодые в Москве или где-то, молодые пацаны звонят по любому номеру, там отвечают, как, например, слушали девчонка, ну женщина в возрасте лет 50 отвечает, первый раз так нормально ответила, второй раз нормально, они уже чисто из принципа начали ей звонить. И там пошел от этой старухи такой мат. [А по поводу чего?] «Але, это цирк?», – «Нет, не цирк». А нет!

²⁸ <http://www.mobu.ru/download.php?id=1301>

«Это АТС?», – «Нет, не АТС», – «Извините, но это номер тот самый!» Вот такое. Вообще весело было, особенно слушать. Старика, бывшего мента разыгрывали, он там: «Слушай ты, да ты знаешь, ты под колпаком, вас всех накроет». Старый хрыч, короче, вообще, это надо просто слышать, там такое ха-ха было. Это обалдеть. [А это откуда диск?] Это пацан у меня перекачивал, в ближайшее время надеюсь его найти или с ноутбука перекачаю на компьютер. А там-то если че. [А у него откуда? Это он сам разыгрывал?] Это у него через знакомых. Это с Москвы²⁹.

Нет нужды говорить, что речь идет о Деде ИВЦ и Бабке АТС. Пранк в провинциальной среде выходит из интернет-среды и становится востребованным на обычных компакт-дисках.

Литература

- Аватар 2003 – *Аватар*. Основы пранка, или техника приколов по телефону // Хакер. 2003. № 28. С. 66–69.
- Аксютин 2004 – *Аксютин О.А.* Панк-движение: проблемы контркультуры в современной России // Развлекательное искусство в социокультурном пространстве 90-х годов. СПб., 2004. С. 37–52.
- Алексеевский 2006 – *Алексеевский М.Д.* Телефонные розыгрыши как жанр детского фольклора // XIII Виноградовские чтения: Детский фольклор и культура детства: методология собирания, описания, изучения. СПб., 2006. С. 136–156.
- Гайдуков 1999 – *Гайдуков А.* Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга: (социологический и антропологический анализ). СПб., 1999. С. 37–38.
- Головин, Лурье 2004 – *Головин В.В., Лурье М.Л.* Подростковые сообщества в современной России: мегаполис, провинция и деревня // Мальчики и девочки: реалии социализации: Сб. статей. Екатеринбург, 2004. С. 45–67.
- Илле 1999 – *Илле А.* Футбольный фанатизм в России: Фан-движение и субкультура футбольных фанатов // Молодежные движения и субкультуры Петербурга: (социологический и антропологический анализ). СПб., 1999. С. 154–173.
- Каныгин 2005 – *Каныгин П.* Трубка мира // Новая газета. 2005. № 26. С. 10.
- Ксения 2005 – Ксения Собчак стала жертвой маньяков // <http://obozrevatel.com/news/2005/10/7/50258.htm>
- Луков 2002 – *Луков В.А.* Особенности молодежных субкультур в России // Социологические исследования. 2002. № 10. С. 79–88.

²⁹ Архив Академической гимназии. 05-12-01. Записано от Сергея Матвеева, 1982 г. р. в г. Кирове в 2005 г.

- Омельченко 2000 – *Омельченко Е.Л.* Молодежные культуры и субкультуры. М., 2000.
- Омельченко 2004 – *Омельченко Е.Л.* Молодежь: Открытый вопрос. Ульяновск, 2004.
- Омельченко 2005 – Нормальная молодежь: пиво, тусовка, наркотики / Под ред. Е. Омельченко. Ульяновск, 2005.
- Осорица 1985 – *Осорица М.В.* О некоторых традиционных формах коммуникативного поведения детей // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 47–64.
- Самокатов 2005 – *Самокатов В.* Шутники с телефонными трубками наголо // <http://www.utro.ru/articles/2005/03/10/415738.shtml>
- Сорокин 2005 – *Сорокин С.* Звезды, террористы, пранкеры, маньяки // <http://www.ura-inform.com/print/?/36271>
- Федоткина 2005 – *Федоткина Т.* Иди ты в «звезду»! // Московский комсомолец. 17.10.2005. 17 окт. С. 9.
- Шарандина 2005 – *Шарандина А.* Алло, это Миша?.. // Санкт-Петербургские ведомости. 2005. 16 дек. С. 7.
- Щепанская 2004 – *Щепанская Т.Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.
- Щирова 2005 – *Щирова В.* Достань «звезду»! // Новые известия. 2005. 7 окт. С. 15.
- Dresser 1973 – *Dresser N.* Telephone Pranks // New York Folklore Quarterly. 1973. № 29. P. 121–130.
- Harris 1978 – *Harris T.* Telephone Pranks: A Thriving Pastime // Journal of Popular Culture. 1978. № 12. P. 138–145.
- Jorgensen 1985 – *Jorgensen M.* A Social-Interactional Analysis of Phone Pranks // Western Folklore. 1985. № 43. P. 104–116.
- Katz 1999 – *Katz J.E.* Connections: Social and Cultural Studies of the Telephone in American Life. N.Y., 1999.

Блок III

Сказитель и эпос

Дж. Бейли
Медисон, США

КОНФЛИКТ МЕЖДУ РИТМОМ СЛОВЕСНОГО ТЕКСТА И РИТМОМ НАПЕВА В СВАДЕБНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ, ЗАПИСАННЫХ В ВОЛОГОДСКОМ КРАЕ

Настоящую статью необходимо воспринимать с учетом нескольких культурных и исторических факторов. Во-первых, этнографы, фольклористы и музыковеды предполагают, что Русский Север является особой этнокультурной зоной. Во-вторых, в этом регионе издавна жили финно-угорские племена, а русский народ заселял эти территории в течение нескольких столетий. Некоторые исследователи считают, что под влиянием народной культуры финно-угорских народов причитания севернорусского свадебного обряда приобрели развитые формы. См.: [Бернштам 1986; Ефименкова 1980: 7–12; Краснопольская 1999; Кузнецова 1993: 147–150; Теплова 1985; Чистов 1974; Чистов 1982; Шуров 1998: 116–117]. К.В. Чистов [Чистов 1982: 108] утверждает, что такие причитания представляют собой инновацию, отличающую традиции севернорусской свадьбы от белорусских, украинских и южнославянских свадебных традиций. В-третьих, музыковеды указывают, что ритмическая форма «тонический стих» встречается по большей части в севернорусских регионах. См.: [Ефименкова 1980: 33–58; Мазо 1978: 216–221; Руднева 1994: 14–18; Ефименкова 1982; Теплова 1985: 66–71; Теплова 2003]. В словесном ритме этого стиха третий слог от начала строки и третий слог от конца строки постоянно ударны. Варианты тонического стиха выделяются в зависимости от равносложности (восемь, девять или десять слогов) или от переменного числа слогов в интервале между двумя постоянными ударениями. Общую для всех типов тонического стиха структуру можно изобразить таким образом: $x\ x\ \acute{x}\ \dots\ \acute{x}\ x\ x$.

Мы заинтересовались данной темой, когда анализировали словесный ритм некоторых свадебных причитаний, которые Б.Б. Ефименкова записывала в Вологодском крае в 1960–1970-х годах. В текстах она отметила

многочисленные ударения, которые кажутся «странными» с точки зрения традиционного поэтического языка русских народных песен. Ефименкова сама подчеркивает необычность таких ударений [Ефименкова 1982: 20]: «Именно в чтении поэтических текстов свадебных песен были отчетливо слышны такие необычные для разговорной речи акцентные формы». В настоящей статье мы пытаемся описать эти «странные» ударения и сформулировать основные вопросы о возможности связи между их происхождением и возникновением тонического стиха.

Каждый, кто рассматривает словесные тексты народных песен, в которых собиратель обозначает нелитературные ударения, скоро привыкает к таким ударениям, в частности, когда они повторяются во многих собраниях и поэтому воспринимаются как «традиционные». По происхождению такого рода нелитературная акцентуация может быть разговорной, просторечной, архаичной или диалектной, однако во многих случаях она производит впечатление произвольной или искусственной. В таком случае точнее было бы определять ее как «народно-песенную» (акцентуацию в народных песнях см.: [Bailey 1993: 39–110]). Когда собиратели отмечают такую акцентуацию, они обычно предполагают, что акцентуация остальных слов соответствует нормам литературного языка.

Свадебные причитания записывались в Вологодском крае начиная с 1840-х годов. Чтобы подтвердить «странные» ударения в собрании Ефименковой, мы просмотрели сорок три собрания, включающие в себя свадебные причитания (обзор записей народных песен в Вологодском крае см.: [Балашов, Марченко, Калмыкова 1985: 9–16; Бонфельд 1973; Гура 1965; Едемский 1910: 1–12; Минц, Савушкина 1955; Мехнецов, Лобкова 2001]), и выбрали восемь¹, в которых часто обозначается нелитературная акцентуация. В рассмотренных причитаниях ритмический инвариант тонического стиха состоит из восьми слогов и содержит постоянные ударения на третьем и шестом слогах. Строка состоит из двухсложной анакрузы, двухсложного интервала между постоянными ударениями и двухсложной (дактилической) клаузулы: x x $\acute{x}$ x x $\acute{x}$ x x. Стиховеды, занимающиеся литературным стихосложением, назвали бы такой стих двухстопным анапестом с дактилическим окончанием; третий и шестой слоги соответственно представляют собой два икта или метрические ударения в этом размере. Мы уже обращались к ритмическому анализу восьмисложника в других работах [Бейли 2001; Бейли 2004: 114–117; Bailey 1993: 243–244] и поэтому здесь не будем его повторять. В качестве примеров мы цитируем только строки, соответствующие восьмисложному тоническому стиху. Мы систематически приводим тексты, в которых появляются произвольные или искусственные ударения.

Следует заметить, что восьмисложные строки встречаются в нескольких славянских народно-песенных традициях; в них есть цезура или постоянный словораздел в середине строки, и они состоят из двух полустихов.

¹ См. ниже: Принятые сокращения: Собрания народных песен.

ший в 5+3 или 4+4 слогов. Такие стиховые формы также нередки в западнорусских регионах на границе с Белоруссией, появляются в календарных песнях (5+3) и в некоторых свадебных песнях (4+4), но слагаются не тоническим, а силлабическим стихом (о восьмисложнике в народном стихе разных славянских языков см.: [Бейли 2004: 143–146]). Восьмисложник в вологодских свадебных причитаниях не имеет цезуры в словесных текстах, и этим его ритмическая структура отличается от структуры восьмисложника в других славянских традициях.

В первой таблице мы приведем примеры строк, в которых одно слово вместе с проклитиками и энклитиками приобретает двойные ударения. Чаще всего добавочное ударение падает на первую часть составного слова, глагольную приставку, частицу не или предлог. Гласные с отмеченными собирателем ударениями в словесном тексте обозначаются полужирным шрифтом; два главных (метрических или иктных) ударения на третьем и шестом слогах выделяются знаком (́), а сверхсхемные ударения на других слогах – знаком (̀). Источники приводятся с указанием фамилии собирателя и номера страницы.

Таблица 1

Двойные ударения

Кòни пѣтирублѣвые	(Едемский – 63)
Бòжье блáгословлѣнницò	(Едемский – 37)
С гòря прòговорíлася	(Ефименкова – 337)
Недогáливая былà	(Ефименкова – 317)
Нíзко нѐ поклонíтися	(Ефименкова – 336)
Мнѐ не íз-за когò былò	(Ефименкова – 334)

Во второй таблице одно и то же слово повторяется с различными ударениями или в одной и той же строке, или в смежных строках. Вариантные ударения относятся к существительным, глагольным приставкам или различным предлогам. Каждый раз «странные» ударения соответствуют или третьему, или шестому слогу в восьмисложных строках.

219

Таблица 2

Повторения слова с различными ударениями

Присталá-то я́, прíстала	(Мазо – 41)
Поезжáна, поѣзжана	(Истомин – 96)
Хвастывáл да нахвáстывал	(Ефименкова – 359)
Спасибò тебе́, спàсибо	(Ефименкова – 362)
{ У́ж вы́ бòяра, бòяра, { Боярá переѣзжи...	(Истомин – 98)
{ Э́то е́сть-ли то́ во́ доме, { Во дому́ домовíтому	(Малевинский – 9)

Следующей разновидностью «странных» ударений являются примеры в третьей таблице, когда ударение падает на последний слог окончания прилагательного. Первые три приведенные строки содержат два прилагательных: одно имеет ударение на последнем слоге окончания, а другое – на основе. Остальные три строки состоят из словосочетаний «прилагательное + существительное», в которых последний слог прилагательного стоит под ударением.

Таблица 3

Окончания прилагательных

Старо́ва, да и ми́лова	(Куклин – 81)
Честна́я ли, бесче́стная	(Мазо – 36)
Санны́е да и ве́ршние	(Едемский – 24)
Чужо́му-то чужа́нину	(Истомин – 72)
Красно́ю-ту деви́цею	(Балашов – 75)
Мало́е красова́нцо	(Малевинский – 4)

Необычная акцентуация встречается также в уменьшительных и ласкательных существительных. В четвертой таблице в первых трех строках имеются по два уменьшительных или ласкательных существительных, но при этом первое получает произвольное ударение на окончании, а второе сохраняет литературное ударение на основе. В следующих трех примерах отмечается схожая акцентуация уменьшительных или ласкательных слов. Устойчивость «странных» ударений подтверждается в последних трех цитатах, представляющих собой смежные строки одного причитания, в которых возникает синтаксический параллелизм.

Таблица 4

Уменьшительные и ласкательные существительные

Цветоче́к-ба́ской я́блочек	(Едемский – 98)
Батюшкá да и ма́мушку	(Балашов – 50)
В стопочкé на око́шечке	(Ефименкова – 360)
Работкú не тяжéлую	(Куклин – 88)
В горюшкé не услы́шала	(Пшеницын – 446)
В деви́цах-то в послéдний раз	(Едемский – 39)
{ Плати́щем не змахáлася Плечикóм не столка́лася, Личикóм не спозна́лася...	(Балашов – 224)

В пятой таблице мы приводим такие примеры, когда частицы *не* и *бы*, показатель возвратности –ся в глаголах и последний слог местоимений приобретают ударения, совпадающие с третьим или шестым слогом в строке. С точки зрения литературного языка такие ударения действительно кажутся «странными».

Таблица 5

Частицы *не* и *бы*, возвратный глагол, местоимения

Не любá да и нé мила	(Балашов – 57)
У́ж я нé хлебом, нé солью	(Ефименкова – 342)
Вари б́ы не навáрила	(Ефименкова – 318)
Мылас́я – перепáлася	(Едемский – 53)
Кланяйс́я понизéшенько	(Ефименкова – 337)
Этовá дорогá гостя	(Куклин – 92)
Со мно́ю во товáрищи	(Балашов – 140)

Произвольное ударение появляется также в различных глагольных формах в шестой таблице. Интересно, что такого рода «странные» ударения встречаются во всех личных формах глагола в настоящем, прошедшем и будущем времени, а также в инфинитивах, причем не только в окончаниях, но и в префиксах.

Таблица 6

Глагольные формы

Думаю́ да подúмаю	(Балашов – 111)
Думалá да подúмала	(Балашов – 215)
Погляжú-то я, пóсмотрю	(Ефименкова – 331)
Чтò и грòмко-то гóворят	(Пшеницын – 445)
Ты не хрòбоско пóступай	(Ефименкова – 335)
Я не гúлять-то хóдила	(Балашов – 221)
Вспрокнутí, да улétети	(Куклин – 86)

В седьмой таблице мы приводим существительные, ласкательные слова, наречия, глаголы и одно числительное. В каждой строке одно или два слова могут носить произвольное ударение.

Таблица 7

Два варианта в одной строке

На горé дак на крúчину	(Истомин – 55)
Братьицá да и сéстрицы	(Едемский – 41)
Мнè беднó да позáбедно	(Едемский – 91)
Красивó да и хóрошо	(Едемский – 42)
Осудя́т люди пóдивят	(Едемский – 57)
Сò все чéтыре стóроны	(Малевинский – 8)

221

Все эти случаи, иллюстрирующие «странные» ударения, позволяют сделать вывод о том, что почти все части речи в вологодских свадебных причитаниях подвергаются переакцентуации. Согласно распространенной интерпретации акцентуации в языке народных песен (об истории изучения

русского народного стиха см.: [Штокмар 1952: 17–135]) только одно слово в традиционных устойчивых словосочетаниях (фразах или формулах) несет ударение, а другие слова атонируются и становятся проклитиками или энклитиками. В таких фразах, как на *синём море*, *коня дóброго* или *млад ясён сокол*, имеется одно главное ударение. Однако при внимательном рассмотрении текстов народных песен, в которых нелитературная акцентуация обозначается достаточно последовательно, обнаруживается, что в таких фразах все слова сохраняют свое ударение. Такое явление можно объяснить следующим образом: в традиционных словосочетаниях, содержащих большей частью от четырех до шести слогов, более сильное фразовое ударение (синтагматическое или главное) падает на одно слово, а более слабое ударение – на остальные слова. Акцентуация в народных песнях отражает взаимодействие двух просодических уровней – фразовой и словесной просодии [Тарановский 1955–1956; Bailey 1993: 20–51]. Кроме того, словесное ударение иногда перемещается так, чтобы избежать смежных ударений многосложных слов в пределах традиционной фразы. Акцентуацию в трех вышеприведенных примерах следует читать следующим образом: на *синём морѐ*, *кòня дóброго* и *млад ясѐн сокол*. В таблице 8 мы приводим примеры словосочетаний с обозначенным сдвинутым словесным ударением.

Таблица 8

Традиционные словосочетания

Покатись, мòй зычѐн голòс	(Истомин – 55)
Как стоит наш высòк терѐм	(Балашов – 67)
Не взялá во белы́ руки	(Пшеницын – 446)
Притулить буйна гóлова	(Балашов – 138)

До сих пор мы рассматривали отдельные виды необычной акцентуации, встречающейся в пределах одного или смежных стихов. Теперь обратимся к метрическому контексту, в котором появляются отмеченные выше нелитературные ударения, и приведем фрагмент причитания девушек в день венчания из собрания Б. Ефименковой (№ 155). Даже в этом коротком отрывке из одиннадцати строк десять раз использованы «странные» ударения на третьем или шестом слогах. Более слабые словесные ударения встречаются на других слогах. Мы добавили словесное ударение в двух фразах: *мòя мáмушка* (строка 5) и *князьям-бóярам* (строка 9). Ритмический инвариант в этом свадебном причитании соблюдается последовательно: все строки состоят из восьми слогов, постоянные ударения появляются на третьем и шестом слогах, а сверхсхемные ударения иногда падают на остальные слоги.

Чтò сего́ дни, сего́ денькя́,	х х х х х х х х
Сего́ утреця́ рáннова	х х х х х х х х
Вы́ не по́й-кете, пѐтушки,	х х х х х х х х
Не буди́-коте мáмушки!	х х х х х х х х

5	Да чтобы мѡя мѡмушка	х х х х х х х х
	Проспѡлѡ да пролѡжѡла,	х х х х х х х х
	Пѡчи бѡ не затѡпила,	х х х х х х х х
	Вѡри бѡ не навѡрила!	х х х х х х х х
10	Да чтобы кнѡзьѡм-бѡѡрам	х х х х х х х х
	Не к чему приступитьѡся,	х х х х х х х х
	Назѡд нѡ воротѡтѡтся!	х х х х х х х х

С одной стороны, приведенные примеры демонстрируют, что «странные» ударения присутствуют в свадебных причитаниях, записанных несколькими собирателями в вологодском крае. Они подтверждают, что отмеченная акцентуация в сборнике Ефименковой не случайна и не характерна только для одной локальной территории или для одной группы исполнителей. С другой стороны, «странные» ударения являются ярким показателем того, как точно исполнители воспринимают структуру ритмического инварианта в вологодских свадебных причитаниях и как они намеренно манипулируют акцентуацией слов, чтобы приспособить их к восьмисложному тоническому стиху. «Странные» ударения появляются у исполнителей в любой части речи, но большей частью они совпадают с третьим и шестым (метрическими) слогами в строке. В то же время следует принимать в расчет, что музыкальный ритм определенным образом «искажает» язык причитаний, т. е. «вынуждает» приспосабливать акцентуацию слов к музыкальному ритму тонического стиха. Музыковеды обращали внимание на явление конфликта между музыкальным и словесным ритмами. Так, например, Б.Б. Ефименкова [Ефименкова 1980: 35] отмечает: «В случаях несовпадения стиховых и грамматических ударений последние всегда снимаются и подчиняются стиховым». Аналогичный вывод делает и Ю.И. Марченко [Марченко 1991: 191]: «Важнейшие качества такой формы указывают на преобладание принципов собственно музыкального развития, подчеркивая вторичность взаимосвязи слова и музыки».

Вышеизложенные соображения и приведенные примеры вызывают несколько вопросов. Во-первых, можно ли сделать вывод, что восьмисложный вариант тонического стиха создавался путем преобразования словесного текста так, чтобы он совпадал с ритмическим инвариантом напева? Во-вторых, отражает ли предполагаемый конфликт языка и напева архаическое, но еще не вполне завершенное приспособление словесного текста к ритмической структуре тонического стиха? В-третьих, свидетельствует ли появление постоянного ударения на третьем слоге от конца строки о возникновении дактилического окончания? Такое окончание часто появляется в русских народных песнях, но сравнительно редко в других славянских народно-песенных традициях [Jakobson 1966: 430]. Вопрос о том, присутствуют ли схожие «странные» ударения в народных песнях, записанных в других регионах Русского Севера, кроме вологодского края, и в других народно-песенных жанрах, можно решить только на основе анализа публикаций текстов, в которых нелитературная акцентуация обозначена с необходимой тщательностью.

- Балашов – *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. М., 1985.
- Едемский – *Едемский М.Б.* Свадьба в Кокшенье Тотемского уезда // Живая старина. 1910. Вып. 1–2. Отд. 5. Прил. № 2. С. 1–48; Вып. 3. Отд. 5. Прил. № 1. С. 49–96; Вып. 4. Отд. 3. Прил. № 2. С. 97–137.
- Ефименкова – *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. М., 1980.
- Истомин – *Истомин Ф.М., Ляпунов С.М.* Песни русского народа собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году. СПб., 1899.
- Куклин – *Куклин М.* Свадьба у великоруссов // Этнографическое обозрение. 1900. № 2. С. 79–114.
- Мазо – *Мазо М.Л.* Никольские песни, записанные в Никольском районе Вологодской области. Л.; М., 1975.
- Малевинский – *Малевинский Ф.* Народные песни Тотемского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1912.
- Пшеницын – *Пшеницын М.* Отрывки из свадебных причетов Ляменгского прихода, Никольского уезда, Вологодской губернии // Живая старина. 1900. Вып. 3. Отд. 5. С. 444–446.

Литература

- Балашов 1985 – *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. М., 1985.
- Бейли 2001 – *Бейли Дж.* Ритмическая структура одного народного лирического размера // Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001. С. 162–187.
- Бейли 2004 – *Бейли Дж.* К вопросу о типологии русского народного восьмисложника // *Słowiańska metryka porównawcza. VIII. Krótkie rodzine rozmiary wierszowe.* Warszawa, 2004. S. 109–150.
- Бернштам 1986 – *Бернштам Т.А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян: (XIX – начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82–100.
- Бонфельд 1973 – *Бонфельд М.* Народное музыкально-поэтическое творчество вологодского края // Русские народные песни Вологодской области / Сост., вступ. ст., коммент. М. Бонфельда. Вологда, 1973. С. 3–13.
- Гура 1965 – *Гура В.В.* Вологодский край и его народная поэзия // Народное устно-поэтическое творчество вологодского края / Под ред. В.В. Гуры. Вологда, 1965. С. V–XX.
- Едемский 1910 – *Едемский М.Б.* Свадьба в Кокшенье Тотемского уезда // Живая старина. 1910. Вып. 1–2. Отд. 5. Прил. № 2. С. 1–48; Вып. 3. Прил. № 1. С. 49–96; Вып. 4. Прил. № 2. С. 97–137.

- Ефименкова 1980 – *Ефименкова Б.Б.* Текстологическое исследование // Севернорусская причеть. М., 1980. С. 5–86.
- Ефименкова 1982 – *Ефименкова Б.Б.* Свадебная песня в среднем течении реки Юг // Традиционное народное музыкальное искусство и современность. М., 1982. С. 14–47.
- Краснопольская 1999 – *Краснопольская Т.В.* Ареалы мелодических типов пудожской певческой традиции // Картографирование и ареальные исследования в фольклористике. М., 1999. С. 115–146.
- Кузнецова 1993 – *Кузнецова В.П.* Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.
- Мазо 1978 – *Мазо М.Л.* Никольские причитания и их связи с другими жанрами местной песенной традиции // Музыкальная фольклористика. Вып. 2. М., 1978. С. 213–235.
- Марченко 1991 – *Марченко Ю.И.* Замечания о напевах вологодских причитаний // Русский фольклор. Т. 26. Л., 1991. С. 189–202.
- Минц, Савушкина 1955 – *Минц С.И., Савушкина Н.И.* Народное устное поэтическое творчество Вологодской области // Сказки и песни Вологодской области / Сост. С.И. Минц, Н.И. Савушкина. Вологда, 1955. С. 6–34.
- Мехнецов, Лобкова 2001 – *Мехнецов А.М., Лобкова Г.В.* Традиции народной культуры Вологодской области: Итоги и перспективы комплексного исследования // На пути к возрождению. Вологда, 2001. С. 9–17.
- Руднева 1994 – *Руднева А. В.* О взаимосвязи стиха и напева в русской народной песне // *Руднева А.В.* Русское народное музыкальное творчество. М., 1994. С. 11–69.
- Тарановский 1955–1956 – *Тарановский К.Ф.* Рец.: [*Штокмар М.П.* Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952] // Южнославянский филолог. Т. 21, кнѳга 1–4. 1955–1956. С. 335–363.
- Теплова 1985 – *Теплова И.Б.* Опыт систематизации напевов свадебных песен северо-западных областей России // Русская народная песня: Стиль, жанр, традиция. Л., 1985. С. 62–75.
- Теплова 2003 – *Теплова И.Б.* Некоторые черты стиля свадебных песен Русского Севера // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. С. 115–118.
- Чистов 1974 – *Чистов К.В.* Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера // Фольклор и этнография: Фольклор и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 9–18.
- Чистов 1982 – *Чистов К.В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 101–114.
- Штокмар 1952 – *Штокмар М.П.* Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.
- Щуров 1998 – *Щуров В.М.* Стилевые основы русской народной музыки. М., 1998.
- Bailey 1993 – *Bailey J.* Three Russian Lyric Folk Song Meters. Columbus, Ohio, 1993.
- Jakobson 1966 – *Jakobson R.* Slavic Epic Verse: Studies in Comparative Metrics // Jakobson R. Selected Writings. Vol. 4. The Hague, 1966 [1952]. P. 414–463.

СЛЕПЫЕ ПЕВЦЫ В ИСПАНИИ

В Средние века и в самом начале эпохи Возрождения европейская книга-манускрипт являлась дорогой вещью и несказанной роскошью, которую в основном приобретали монастыри и университеты. С изобретением печатного станка появилась возможность издавать книги в более экономном формате небольшими тиражами и продавать их за умеренную плату. Вместе с типографиями в Испании возникло новое явление – литература для пения и чтения вслух. Эта литература, большей частью содержащая поэтические тексты, распространялась в маленьких брошюрах и на отдельных листах, которые получили название *летучие листки* (pliegos sueltos).

Летучие листки не издавались по единому образцу – правила и нормы придумывали сами издатели. Не были они одинаковы и по размеру. Их формат в среднем колебался от 13 до 17 см по ширине и от 20 до 25 см по длине. Тексты печатались на белой, а иногда и цветной бумаге (для привлечения внимания), на развернутом листе, а также на листе, сложенном вдвое или вчетверо. Сложенные вчетверо листы напоминали маленькие книжечки, потому что тексты размещались на восьми страницах. Эти брошюры подвешивали на веревках, поэтому впоследствии они стали называться *веревочными книжечками* (pliegos de cordel). Если восьми страниц было недостаточно для одного текста, то ее издавали на двух или трех листах. Половину первой страницы обычно занимало изображение одного или нескольких персонажей из рассказываемой истории. Иллюстрации могли быть расположены и на других страницах, которые, кроме того, украшались виньетками и орнаментом.

Литература, предназначенная для устного исполнения, действительно стала новым социальным явлением, поскольку для ее распространения требовался определенный тип продавца-декламатора. Поначалу, когда это еще не было профессией, поэзию декламировали жонглеры и простые уличные музыканты. Постепенно, к концу XVI в., веревочная литература уже ассоциировалась лишь с фигурой слепого певца – жалким нищим, жи-

вущим продажей затейливых историй. К началу XVII в. в их ремесле выработались определенная манера и собственный стиль исполнения, оформилось стереотипное поведение, появились стратегии воздействия на слушающую публику – все это составило основу нового ремесла, существовавшего до второй половины XX в.

Слепые певцы основывали свои профессиональные цеха. Один из таких цехов вспоминает Доминго Фаустино Сармьенто в «Контрастах мадридской жизни» (*Contrastes madrileños*) [цит. по: *Díaz* 1992: 7]. Он пишет о том, что испанские слепые певцы представляли собой особый класс со своими законами; они не жили и не путешествовали поодиночке, а объединялись в группы, т. е. основывали подобие ремесленных обществ или *кочующих опер* (*ópera ambulante*), в которых имели определенные обязанности. Одни сочиняли тексты, другие играли, к примеру, на гитаре, третьи пели, четвертые ведали расходами и доходами и т. д. Иногда слепого сопровождал поводырь не из цеха – им мог быть мальчик, жена – помощник по продаже летучих листов.

В сознании сельских жителей фигура слепца ассоциируется с бедностью, даже нищетой и монотонным исполнением занятных куплетов. Д.Ф. Сармьенто отмечал, что испанцы обладают всеми качествами для добросовестного служения в профессии нищего, поскольку в памяти у них накоплено немало жалостливых песен и молитв. Профессия бродячего слепого певца была прибыльной, соответственно желанной, поэтому случалось, что «слепые» певцы в действительности лишь притворялись таковыми.

Приход слепых исполнителей в деревню всегда становился событием для ее жителей и напоминал дни праздничной ярмарки. Они искусно вели торговлю и были хорошими психологами, поскольку знали, в какой части селения развернуть торговлю занятыми историями, песнями и рассказами о чудесах, чтобы собрать аудиторию. О своем прибытии они возглашали специальным выкриком *regón*, в котором рекламировали свой товар:

Юноши, взрослые парни, послушайте куплетиста,
Он предлагает лучшие рассказы, писанные давным-давно.
Нет преступления, ни любовной истории, ни сражения,
Ни победы тореро, о которых бы я не пел.
Все в романах – для вашего удовольствия,
Так ради него за вознаграждение пожелайте услышать куплетиста!

227

iChicos, mozos grandes venid todos a oír al coplero
que trae el mejor relato que se escribió en aquel tiempo.
No hay crimen que yo no cante, ni amor para mí secreto,
ni batalla, ni conquista de torero.
Todo en romances escrito para solaz y recreo
del que por su limosna quiera oír al coplero!¹

¹ Прорекламировано Рафаэлой Сантос 60 лет из Туделы де Дуэро (Вальядолид). Записано Хоакином Диасом в 1977 г. Материалы любезно предоставлены Фондом Хоакина Диаса.

Сначала они объявляли о своем репертуаре и о последних новинках, затем просили Деву Марию благословить на успех торговли: «Пресвятая Дева, хоть бы пришло столько народу, чтобы наполнилась моя тарелка золотом и серебром» (Y acudan, Virgen Santísima, pa que me llenen los platos de oro y plata²), – и, заканчивая вступительную часть сообщением о цене листов, затягивали песню. Слепые певцы не исполняли романсы и длинные истории до конца. Как правило, они останавливались после первой части и прерывались на самом захватывающем моменте, тем самым вызывая интерес у публики к продающимся текстам:

...где оставим ее [девушку] в мучениях и страданиях,
а во второй части я расскажу конец истории.

...adonde la dejaremos entre mil congojas y ansias
y en el segundo romance diré lo demás que falta.

Внимание слушателей привлекалось и в середине песни, когда певцы обращались к ним с объяснением сюжета или различными комментариями о персонажах, характерах и содержании:

Оставим здесь это происшествие
И обратимся к мести проклятого человека...

Dejemos en este estado este caso referido
y vamos a la venganza que tomó el hombre maldito...

Финал песни, куплета или истории по обыкновению был поучительным и содержал вывод-мораль:

Юноши и девушки, берегитесь любви,
Ведь приносит она только слезы в дом.
Помолимся Деве с усердием:
Да простит она ему [герою] грех и да спасет его.

228

Tened cuidado mocitos con los amores de hoy día
que a veces suelen traer llantos a muchas familias.
Una oración a la Virgen recemos con devoción
que le perdone el pecado y le dé la salvación³.

² Прodeклaмaнpoвaнo Хулией Санц Бака 60 лет из Арабаль де Портильо (Вальядолид). Записано Мануэлем Фрайлем Хилем и Антонио Лоренцо Велесом в Мадриде 8 декабря 1988 г. Материалы любезно предоставлены Фондом Хоакина Диаса.

³ Романс «Преступление в Норе дель Рио (Леон)». Исполнено Модестом Мартином Монео 1961 г. р. из Вильябрагима (Вальядолид). Записано Модестом Мартином Себрианом в 1982 г. Материалы любезно предоставлены Фондом Хоакина Диаса.

Любопытным является тот факт, что, несмотря на ухищрения продавцов, летучие листки раскупались плохо, однако декламируемые истории запоминались и таким образом оставались в коллективной памяти. По воспоминаниям моих собеседников, стихи и песни декламировались много раз, поэтому жители, особенно дети, успевали запомнить их, не видя текста.

Существовали две формы исполнения песен: монотонная рецитация на двух-трех нотах или исполнение с мелодией. Мелодический фонд слепых певцов при этом не был так разнообразен – их музыка обычно была простой, незамысловатой и очень удобной для запоминания. Мелодии слепых вошли в историю народной музыки как личные мотивы певцов. В этномузыковедении они называются *вульгатас*. Впоследствии это название распространилось и на сами варианты песен, особенно романсов, исполняемых слепыми певцами. В поздней традиции исполнения текстов летучих листков часто использовались мелодии из сарсуэл (испанской оперетты) или модных эстрадных песен. Одним словом, современные традиционные или эстрадные песни служили основным источником для музыки слепых певцов, которые выбирали наиболее распространенные мелодические типы. Так, на некоторых листках под названием песни указывалось, с каким музыкальным мотивом исполнять текст, например: «Петь с мотивом песни о коне» или «под музыку песни “Колокольчики”». Слепые играли на разных музыкальных инструментах: на волынке, свирели, дудке, гитаре, бандуррии (12-струнный инструмент) и скрипке. Инструмент не всегда совпадал с мелодическим рисунком песни и часто служил для проигрыша между текстовыми периодами или украшения определенными отрезками текста. Современный аккордеон, бубен и кастаньеты также служили певцам в качестве аккомпанирующего инструмента.

Издатели летучих листков различали два типа слепых продавцов, своих клиентов: тех, кто по особому обету посвящали себя скорее бродяжничеству, а не ремеслу продавца историй, и тех, кто видели в этом ремесле источник немалого дохода. Певцы второй категории, дабы получить как можно больше прибыли, придумывали самые разные способы сбыта своего товара. Так, к примеру, возникла традиция резать листок с напечатанным романсом на две части и продавать их по отдельности, т. е. один романс продавался дважды.

В испанистике принято считать, что тексты летучих листков анонимны. Тем не менее почти все исследователи отмечают, что стихи и песни писались довольно известными поэтами, часто сочинявшими сюжеты по заказу издателя. В качестве такого заказного сюжета для песни могло использоваться нашумевшее скандальное событие: убийство, ограбление, вражда кланов, несчастный случай и т. д. Тексты множили и вручали слепым певцам. Имена авторов обычно не указывались, а если их подпись и стояла под текстами, то певцы не всегда признавали их авторство и порой присваивали его себе. В связи с этим возникали анекдотические случаи. Об одном таком типичном случае писал автор романсов из Паленсии Хуан Мольтедо (начало XX в.). Однажды он, проходя мимо поющего бродяги, ос-

тановился, чтобы послушать историю собственного сочинения. Как только тот закончил свое исполнение, Мольедо спросил, нет ли у того что-нибудь из репертуара Мольедо. Ответ был отрицательным. На вопрос, кто автор только что спетого им романса, Мольедо услышал следующее: «Один поэт из Вальядолида» [Díaz 1992: 6].

Итак, авторство постепенно забывалось, и с течением времени, особенно если учесть многократное переиздание текстов, зачастую стиралось совершенно. Исполнители и слушатели воспринимали песни слепых как народные, хотя и отличные от традиции той деревни, в которой они исполнялись. В этом мне не раз приходилось убеждаться в беседах с моими информантами. Вспоминая о «слепых бродягах», они четко выделяют их сюжеты и отмечают, что эта поэзия была другой, не похожей на привычные песни их деревни. Как правило, они были отличны по манере исполнения (декламаторской) и сюжетам: в этих историях рассказывались незнакомые местным жителям трагические или криминальные события. «Слепые бродяги» были для них носителями чужих традиций и чужого песенного репертуара, который тем не менее воспринимался равным по статусу местным песням – одним словом, «слепцы» были исполнителями народных стихов.

Репертуар слепых певцов отличался жанровым разнообразием. В целом его можно поделить на две большие группы: первую группу составляли серьезные тексты, ориентированные на воспитание публики; вторую – те, что были направлены на ее развлечение. К первой группе относились сборники месс, молитвы Деве Марии, так называемый жанр аллилуйи⁴, правила правописания, инструкции по написанию писем, обучающие игры. Ко второй группе соответственно относились романсы, куплеты (десятистишия, четверостишия и двустишия), исторические и лирические песни, пересказы рыцарских и авантюрных романов, сокращенные либретто сарсуэл и пр. Мотивы и сюжеты были самого различного происхождения, иногда пришедшие издалека, как показывают составленные каталоги летучих листов [Moñino 1997]. Тем не менее всю поэзию слепых певцов называли куплетами (*coplas*).

На протяжении почти пяти веков хождения летучих листов наиболее распространенным и любимым жанром в них оставался испанский романс – народная песня, близкая французской балладе, исполнявшаяся в сопровождении одного или нескольких музыкальных инструментов (гитары, виуэлы⁵ или кастаньет). Его герои – мавританские и христианские ры-

⁴ Первоначально жанр *аллилуйи* – картинки на религиозную тему, которые сопровождалась комментариями в стихах. Их печатали в форме небольших квадратов, которые затем вырезали и разбрасывали во время субботнего крестного хода (процессии) на Страстной седмице с криками «Аллилуйя!». Поскольку во время великопостных служб слово «аллилуйя» запрещалось, это символизировало конец Великого поста. Впоследствии в «аллилуйях» появились светские темы.

⁵ Шестиструнная гитара.

цари, князья, графы, короли и принцессы; его события – героические подвиги и любовные интриги. Расцвет жанра пришелся на XVI в., когда народные песни полюбились королевскому двору. Романсы, дошедшие до нас как памятники книжной культуры, но имеющие предположительно устное происхождение, называют старыми/старинными (*viejos*). В романсоведении принято считать, что в XVII и XVIII вв. традиционный старый романс исчезает, однако неизвестно, уходит ли он из обихода. В летучих листках его подменяют авторские тексты (Гарсиласо, Лопе де Вега, Кеведо и т. д.), стилизованные под традиционные – новые романсы (*nievos*), в которых расширяется круг сюжетов и меняется стиль: их сюжеты, иногда повторяющие сюжеты традиционного романса, отличаются полнотой, завершенностью, стабильностью и избыточностью деталей, а язык – книжной лексикой.

В XVI–XVII вв. инквизиторская цензура наложила запрет на многие темы – например, не разрешалось издавать песни, сонеты, куплеты и прозаические произведения, в которых упоминалось бы Священное Писание. В XVIII в. этот запрет ослаб. Наиболее разработанными новыми темами стали религиозные и криминальные мотивы. Тогда же появился новый андалусский тоpos разбойничьих подвигов, а вместе с ним и новый тип героя – храбрый и неотразимый разбойник. Итак, с конца XVII в. романс превратился в жанр уличной преступной хроники, а в XVIII в. новые романсы об отцах, насилующих своих дочерей, сыновьях, убивающих родителей, о чудотворцах и ведьмах вытеснили другие сюжеты. Несмотря на изменчивость материала, истории об убийствах XVII в. переиздавались в течение последующих столетий, а сюжеты XIX в. можно услышать до сих пор.

К XX в. в репертуаре слепых певцов оказались романсы всех типов – старинные и новые: рыцарские (о семи инфантах Ларры, Сиде Компеодоре, Карле Великом), любовные, исторические (о Наполеоне Бонапарте, о войне за независимость, об испанской гражданской войне, о войне с Африкой), приключенческие (о Дон Кихоте де ла Манча), религиозные (библейские и агиографические сюжеты, жития святых, чудесные видения) и фантастические романсы (например, споры дня и ночи, воды и вина).

Как уже отмечалось, религиозные, криминальные и любовные темы доминировали в перечне тем слепых певцов. Религиозные романсы летучих листов нередко становились официальными церковными песнопениями на некоторых праздниках: рождественские романсы, романсы Страстной седмицы, пасхальный цикл, романсы о Богородице и житийные романсы. Иногда эти песнопения проходили повторную запись, когда сельский священник, собрав их от прихожан, издавал книжечки для общего пользования в церкви⁶.

Криминальные и любовные романсы были наиболее понятными и близкими сельским жителям, которые безоговорочно верили и верят в правдивость событий, в них рассказанных. В романсах любовь является причиной преступления. Любовь героев изначально трагична и невозмож-

⁶ Такие случаи известны в провинции Саламанка и Вальядолид.

на – отец любит дочь, брат – сестру, замужняя дама – чужого мужа. Тот, кто любит, – всегда отвержен, тот, кого любят, – жесток и безжалостен. Любовь иного порядка – любовь к нареченному, к жениху, который на описываемый момент одержим чувством к другой. Во всех случаях смерть оказывается финалом.

О традиции слепых певцов, исчезнувшей чуть больше полувека назад, в настоящее время вспоминают в связи с названными тремя типами романсов. Предлагаю здесь несколько текстов, записанных мною в провинции Саламанка. Их исполнители не подражали манере слепых певцов и не хранили летучих листков, которые многие никогда и не покупали. Все, что они пели, они пели по памяти, усердно припоминая каждую строчку.

1. «Несчастливая Адела», надиктованная 27 ноября 2005 г. Антонией Прието Прието 74 лет в д. Робледа провинции Саламанка.

La pobre Adela

Era una muchachita llamada Adela,
de los amores de Juan se puso enferma
y ella sabía que su amiga Dolores la
entretenía.

Un día las amigas fueron a verla
a ver cómo se hallaba la pobre Adela
y ella en seguida ha preguntado
que si habían visto a Juan por algún lado
Una de las amigas la ha respondido:
– Piensa ponerte buena, yo te lo pido,
porque de Juan, con nuestra amiga se va a casar.

– Cierra la puerta, madre, y ven a mi lado,
que antes de morir quiero darte un recado
no me lo niegues

que a los pies de mi tumba llorarás siempre.
Ese collar de perlas que nunca puse
en mi garganta,

y ese vestido de seda que yo guardaba.
Si viene Juan a verme después de muerte
no le dejes que pase desde la puerta.
y si pasara no le dejes que bese mi linda cara.

Unos recién casados amanecieron
¿Quién se habrá muerto ayer que las campanas tocan a vuelo?

Salieron las vecinas muy afligidas:

– Acaba de expirar tu prometida.
– Adela mía, yo nunca lo pensé que morirías-

Несчастливая Адела

Жила одна девочка по имени Адела,
От любви к Хуану она заболела,
Зная, что подруга Долорес его ублажала.
Однажды подруги пришли ее навестить,
Проведать, как поживает несчастная Адела,

Она сразу спросила,
Не видели ли они Хуана.

Одна из подруг отвечает:

– Прошу, выздоравливай,
Хуан женится на нашей подруге.
– Закрой, мама, дверь, подойди ко мне,
перед смертью хочу поручить кое-что,
не отказывай мне,
иначе у моей могилы плакать будешь вечно.

Это жемчужное ожерелье, которое некогда не носила я,

И это шелковое платье, что хранила я.

Если Хуан придет посмотреть на меня после смерти, не пускай его в дом,

И если войдет он, не позволяй целовать мое красивое лицо.

Вот просыпаются молодожены.

«Кто умер вчера, что так звонят в колокола?»

Вышли соседки в печали:

– Сейчас испустила дух твоя суженая.

– Моя Адела, никогда не думал, что ты умрешь.

A las tres de la tarde salió el entierro.
Juan que estaba a la puerta, se metió dentro
cogió un retrato y a los pies de su amada,
triste y llorando.

A los cuatro o cinco días Juan quiso ir
a la tumba de Adela para sufrir:

– Adela mía, yo nunca lo pensé que
morirías-.

Salió el sepulturero muy afligido:

– Váyase para casa mi buen amigo,
porque, de Adela,
los restos que la quedan son pa la tierra.
Se ha marchado pa casa muy afligido,
ha cogido la pistola y se ha dado dos tiros
y aquí se acaban los amores de Juan y de
su amada.

В три дня начались похороны.

Хуан, стоявший у двери, пробрался
внутри,

Схватил портрет и у ног любимой за-
плакал горько.

Через четыре или пять дней Хуан со-
брался

На могилу к Аделе страдать.

– Моя Адела, никогда не думал, что ты
умрешь.

Вышел могильщик, очень печальный:

– Идите домой, мой добрый друг,
останки Аделы теперь – в земле.

Отправился домой он очень печальный,
взял пистолет и дважды выстрелил,
и здесь заканчивается любовь Хуана и
его любимой.

2. «Не было в Испании войны более жестокой», записанная 28 нояб-
ря 2005 г. от Антонио Прието Прието 74 лет в д. Робледа провинции Сала-
манка.

*En España no se ha visto una guerra tan
cruel*

En España no se ha visto una guerra tan
cruel
pelearse dos hermanos por el ansia de
vencer.

Allá en el frente cayó un herido
fue el mismo hermano el que le hirió,
y al mismo tiempo se oyó un quejido
que hasta la tierra se estremeció.

– Yo te pido hermano mío acábame de
matar
escribe a nuestra madre, adiós por siem-
pre jamás.-

Enseguida la escribió y en la carta dijo así:
– Madre mía de mi alma, madre mía de mi
vida,
no sé que será de mi porque la pena me
mata,
que es muy triste haber matao a un her-
mano tan querido-.

Trini ay, mi Trini, mi Trini, mi Trini ay.

*Не было в Испании войны более
жестокой*

Не было в Испании войны более жесто-
кой,
Дрались два брата, жажда победить.

Там, на фронте, один пал раненым,
Был ранен он собственным братом,
В тот же миг раздался возглас,
Такой, что даже земля сотряслась.

– Прошу тебя, брат, покончи со мною,
напиши нашей матери, что навеки про-
щаюсь я с ней.

Сразу тот написал ей и в письме расска-
зал:

– Мать моя, душа моя, мать моя, жизнь
моя,
не знаю, что будет со мной, но боль ме-
ня убивает,
мне горько от того, что я убил любимого
брата.

Трини, ай, моя Трини, моя Трини, ай.

3. Текст, записанный в 2002 г. от Леокадии Гутьеррас 72 лет в д. Бодон провинции Саламанка. Леокадия сказала, что романс выучила у слепого певца и затем записала его в тетрадь, однако тетрадью никогда не пользовалась, потому что помнила хорошо все песни.

Era una linda condesa hija de padres muy ricos.

Abandonó por su novio, al saber que estaba encinta

Al enterarse sus padres de la mana ya que estaba

Le amenazaron de muerte y la arrojaron de casa.

Muy triste, desconsolada marchó donde su madrina

y esta la recibió como si fuera una hija.

Al ... le faltaba y siempre estaba llorando pensando en el porvenir que se le estaba acercando.

Ya tuvo un hermoso niño, cual más hermoso que el sol,

y ella le sola cuidaba por no descubrir su deshonor.

Ya tenía nueve meses y el niño no era cristiano, por no descubrir su amor no le habían bautizado.

También pensó de mandar una postal a su novio hablándole de una cita donde podían estar solos.

Antonio acudió a la cita que Carmela le había mandado.

Allí tre.... recostada debajo de un árbol.

Con la sonrisa en los labios estas palabras le habló:

– Acércate y verás el fruto de nuestro amor.

Al llegar Antonio a ella le dijo estas palabras:

– ¡Qué disgracia debe ser ese hijo de tu alma!

– ¡Antonio, no digas eso, no maldigas a tu hijo!

Quien sabe juramentos que hiciste antes conmigo.

– Los juramentos que hice todo fue jurado en vano.

Tú te quedas con tu hijo / y yo me ... en las manos,

Жила одна красавица графиня, дочь очень богатых родителей.

Узнав, что она понесла, жених ее бросил.

Узнав, что она забеременела, родители

Запугали ее до смерти и выгнали из дома.

Безутешная и печальная, ушла она к крестной,

которая приняла ее, как дочь.

Там [нрзб.] ей не хватало, она непрестанно горевала о грядущем.

Родился у нее мальчик, прекраснее солнца,

Растила его в одиночку, скрывая свой позор.

Вот ребенку девять месяцев, а он не христианин,

Не крестила его, скрывая свою любовь.

Подумала отправить открытку жениху

С просьбой о свидании, где могли бы быть одни.

Антонио пришел на свидание, что Кармела ему назначала.

Там [нрзб.] прилегла под деревом,

С улыбкой на губах к нему она обратилась:

– Подойди, чтоб увидеть плод нашей любви.

Приблизившись, Антонио к ней обратился:

– Несчастным должен быть сын души твоей.

– Антонио, не говори так, не проклинай твоего сына.

Кто знает клятвы, что ты давал мне раньше.

– Клятвы, что давал я, были пустыми.

Ты останешься с сыном, а я <нрзб.> – на руках

No sabes que tengo otra, / que la quiero más que a ti?

Aquella ha de ser mi esposa / porque así lo prometí.

– Ya sé que tienes a otra vete que te está esperando.

Lo juro por nuestro hijo no llegáis a casaros.

– Deja mi vida tranquila, no te acuerdes más de mí,

Yo te daré mil pesetas y te marcharás de aquí.

– Ladrón, si tienes valor, de ofrecer ese dinero y comprarás mi honor, como aquel que compró un perro.

Se despide la condesa y le ha dado cuatro tiros.

Antonio ha caído al suelo y ella se marcha con su niño.

Por la mañana siguiente para puerto se marchaba,

para puerto de Lisboa, para desembarcar en la Habana.

Los marineros la vieron asomada a la ventana

Y tirarse para el mar con el hijo de su alma.

Al subir al camarote, han visto una carta escrita:

«Yo he dado muerte a mi novio y ahora me quito la vida».

Aquí terminó la historia de esta linda condesita que sirva de ejemplo a sus padres con sus hijos.

Разве не знаешь, что есть у меня другая и что я люблю ее больше тебя?

Та будет моею супругой, как я обещал.

– Уж знаю, что есть другая, иди же, ведь ждет тебя.

Клянусь нашим сыном, что вы не женитесь.

– Забудь и больше не вспоминай меня,

Вот тебе тысяча песет, чтоб ушла ты отсюда.

– Обманщик, еще имеешь наглость предлагать эти деньги и покупать мою честь, как собаку.

Графиня простилась и выстрелила четыре раза.

Антонио упал на пол, а она ушла с сыном.

На другой день утром отправилась она в порт,

В порт Лиссабона, а там – до Гаваны.

Моряки видели, как она высунулась в окно

И выбросилась в море с сыном души ее.

Поднявшись в каюту, увидели написанное письмо:

«Я убила своего жениха, а сейчас лишаю себя жизни».

Здесь заканчивается история об этой красивой графинюшке,

Которая послужит примером родителям с их детьми.

4. «Преступление в Пеньяпарде». Запись июля 2002 г. от Антонии Прието Прието, д. Робледа. Деревня Пеньяпарда находится в 10 км от д. Робледы. Антония говорила, что история настоящая и что она лично была знакома с родственницей погибшей девушки – героини романа.

Crimen de Peñaparda

En el pueblo de Peñaparda, provincia de Salamanca,

Ha ocurrido un suceso que aterroriza y espanta.

Преступление в Пеньяпарде

В деревне Пеньяпарда, провинция Саламанка,

Произошло ужасное, пугающее событие.

Estando María en el baile y cuando ella bailaba,

No se ha querido mudar aquella que él adoraba.

Y ya entrada la noche, la llamó por la ventana,

Quería hablar con ella y decir lo que pensaba.

— ¿Es que me quieres matar? Puedes hacer lo que quieras, por la mañana a las cinco las vacas iré a buscar.

El criminal que oyó esto al prado se encaminaba

Para estar allí esperando pa cuando ella llegara.

Cuando ella llegó al prado, el criminal se presenta:

— Ya estamos aquí los dos, vamos a ajustar las cuentas.

— Yo a ti siempre te he querido, pero ya ves que en mi casa todos los días mis padres me están consumiendo el alma.

— Si tus padres no me quieren de poco les va valer, que si para mí no eres, para otro no has de ser.

Entonces el criminal siete puñalás le dio,

Quedándola tan muerta que allí difunta quedó.

Y con el mismo cuchillo al pueblo se dirigió

A que el tío de la moza tuviese la venganza.

— Yo no te puedo matar, sólo en la cárcel meter,

y cumplir mi obligación, como es de proceder.

Al poco rato los hermanos en la cárcel se juntaban:

— Sáquelo usted de la cárcel, que lo queremos matar.

Pero el juez le contesta no lo puede entregar, Que ha de ser la justicia la que lo ha de juzgar.

Мария была на танцах, когда танцевала,

Не пожелала пойти со своим обожаемым.

И с наступлением ночи он постучался к ней в окно.

Говорить хотел с ней и сказать, что задумал.

— Неужели меня ты хочешь убить? Делай, как знаешь, утром в пять пойду я за коровами.

Преступник, услышав это, отправился на луг

Дождаться там ее прихода.

Когда она пришла на луг, преступник тут же появился.

— Вот здесь мы одни, сведем же счеты.

— Люблю тебя я, но ведь знаешь, что дома каждый день родители мою изводят душу.

— Если твои родители меня не любят, то пожалеют:

ни для меня не будешь и ни для кого другого.

Тогда преступник вонзил в нее семь раз кинжал,

Она такою мертвой стала, что трупом там же и упала.

Он с тем кинжалом направился в деревню

На случай, если дядя девушки захочет мести.

— Я не могу тебя убить, лишь посадить в тюрьму

и исполнить долг свой, как следует.

Вскоре братья в тюрьму явились:

— Выведите его, хотим его убить.

Судья им отвечал, что не отдаст, Что только по закону должно его судить.

- Baroja 1969 – *Baroja Caro J.* Ensayo sobre literatura de cordel. Madrid, 1969.
- Díaz 1992 – *Díaz J.* Coplas de ciegos. Antología. Valladolid, 1992.
- Díaz 1996 – *Díaz J.* El ciego y sus coplas: selección de pliegos en el siglo XIX. Madrid, 1996.
- Díaz 1987a – *Díaz Viana L.* Cuadernos Vallisoletanas: literatura popular pliegos y copleros. Valladolid, 1987.
- Díaz 1987b – *Díaz Viana L.* Palabras para vender y cantar. Valladolid, 1987.
- Moñino 1976 – *Moñino Rodrigo A.* La transmisión de la poesía española en los siglos de oro. Barcelona, 1976.
- Moñino 1997 – *Moñino Rodrigo A.* Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI). Madrid, 1997.
- Sutherland 1983 – *Sutherland Madeline C.* The 18th century «Romance de ciego». Ph.D. Universidad de California, San Diego, 1983.

ВИНОПИТИЕ В ЭПИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

In vino veritas!
Плиний Старший,
Естественная история, 14:26

В настоящем исследовании рассматриваются базовые / формообразующие особенности болгарского героического (юнацкого) эпоса как основного способа выражения исторического сознания болгарского этноса в период XV–XVIII вв. [Рангочев 2005: 444–449].

С самого начала исследования болгарского героического эпоса и до настоящего момента, преимущественно под влиянием так называемой «исторической школы» в фольклористике, основные исследовательские интересы были направлены на поиск более или менее однозначной связи между «реальными историческими событиями на европейском Юго-Востоке» и сюжетами болгарского героического эпоса [Ангелова, Стойкова, Романска: 121–181]. В сущности, фольклорное историческое знание, основной частью которого и является болгарский героический эпос, рассматривается как плохая, даже дефектная «запись» исторических событий. Эта плохая «запись» искажает историческую реальность по каким-то неясным закономерностям автоматически. Перенесение неадекватных моделей, схем, инструментария современных школьных курсов истории, построенных по западноевропейским образцам, на «фольклорную» историю вообще раскрывает ее специфику и способы функционирования, а ее настоящая связь с «реальной историей» остается в значительной мере не-
238
проясненной¹.

¹ Непонятно почему в болгарском фольклорном историческом знании нет внятного представления о прошлом величии Второго Болгарского царства [Рангочев 1995: 86–93].

Практически «исторический подход» ограничен только поиском (порой успешным) связей между эпическими пресонажами и историческими личностями, преимущественно царями, воеводами и т. п. [Димитрова, Янакиев: 411–606]. В сущности, это прежде всего выделение сходных эпинимов (имен эпических героев)² и онимов (имен исторических лиц) [ТМОИ: 32–46] – как правило, в случаях очевидного лексемного сходства между ними [Бадаланова-Покровска: 137–196]. Важнейшим же вопросом является: каков (интенциональный) смысл текста, и в частности – текста болгарской эпической песни [Барт: 424–425]? Вполне очевидно, что исполнение эпической песни, т. е. тот момент, когда это песня «становится» дискурсом, вводит поющего и слушающего в другую реальность [Мухешвили, Шрейдер: 12], и это реальность праздника и мифа [Рангочев 1994]. Таким образом внутри эпического текста преобразуются поверхностные («исторические») смыслы и создаются новые, которые и являются релевантными для поющего/слушающего (по крайней мере, так обстояло дело до 90-х годов XX в. в регионах Болгарии).

В настоящем исследовании анализируется небольшой цикл эпических песен, в которых разворачивается тема винопития как *locus communis* болгарского героического эпоса.

Со структурной точки зрения [Рангочев 1999: 107–112] «вино» появляется в начальной и в финальной позиции героической песни [Рангочев 1985: 29–63]. Это те части героической песни, которые сохраняют в большой степени свой формульный характер в сравнении с другими ее частями³.

Рассматриваемый цикл героических песен содержит в начальной позиции описание эпического пира, во время которого разворачивается ситуация: «Герой пьет, бокал пропадает» [Lord 1981]. Позиции № 202, 221, 235, 241, 243, 245, 246 [СБНУ 1971]. Важно подчеркнуть, что этот тип начальной ситуации обычно охватывает около трети всей песни. Только в песне № 202 «эпический пир» входит в тело песни.

Пример:

Седи Марко край Белото море,
та си пие със верна дружина.
Слуга им е Мара кръчмарица,
кръчмарица, Мара убавица,
и им служи с чаша позлатена,
и на нея ясно огледало –
ем им служи, ем се огледае.
У дружина чаша пошукнала.

Сидит Марко у Белого моря
и пьет со своей верной дружиной.
Слуга у них – Мара корчмарка,
корчмарка Мара, красавица
она им прислуживает с чашей позолоченной,
и на ней замечательное зеркало –
служит им и сама в него смотрит.
У дружины чаша пропала.

239

² «Эпинимия – это самая краткая коннотативно нагруженная единица, которая неделима с лексико-семантической точки зрения, характеризует эпический персонаж... эпиним – это собственное имя эпического персонажа» [Бадаланова 1984: 13].

³ Об эпических формулах в южнославянском и, в частности, болгарском героическом эпосе см.: Lord 1981.

Редом пита Мара слугария,
 слугария, Мара кръчмарица,
 редом пита по верни другари,
 редом пита, редом клетва дава,
 ега може некой клетва да укаже.
 Дружина клетва приемали,
 кой се клне у брата, у сестра,
 кой се клне у любе, у дете,
 Марко нема ни брата, ни сестра,
 Марко нема ни любе, ни дете,
 коня има, у коня се клне,
 сабля има, у сабля се клне.
 Дружина се с Марко подсмивкуя
 и Маркоте дума говорея:
 Вала тебе, Марко добър юнак,
 що се клнеш у враната коня –
 конско месо кучешка нахрана;
 що се клнеш у острата сабля –
 остра сабля ръжда че я изеде –
 тебе, Марко, не е верна клетва!

Подряд всех спрашивает Мара служанка,
 служанка, Мара корчмарка,
 подряд спрашивает верных товарищей,
 подряд спрашивает, подряд дают клятву –
 может, клятва кого и покажет.
 Дружина клятву принимала,
 кто клянется братом, сестрой
 кто клянется женой, ребенком.
 Нет у Марко ни брата, ни сестры,
 Нет у Марко ни жены, ни ребенка,
 конь у него есть, конем клянется,
 сабля у него есть, клянется саблей.
 Дружина смеется над Марко
 и к Марко говорит:
 Хвала тебе Марко, хороший богатырь,
 что ж клянешься ты вороным конем –
 конское мясо – собачий корм;
 что ж клянешься ты острой саблей –
 острую саблю ржавчина изъест –
 твоя, Марко, неверная клятва!

[СБНУ 1971: № 221]

Чаша с зеркалом. Она серебряная, позолоченая, на ней есть зеркало. Она вмещает «семьдесят килограммов»⁴. Все это указывает на ее необычность⁵. Чаши «с зеркалом» быть не может. Наличие зеркала на чаше может быть объяснено, только если мы воспользуемся семантическим кодом народной культуры, в котором зеркало традиционно является способом связи с потусторонним миром.

240 *Персоножи.* До момента пропажи чаши все герои являются как бы гомогенной группой. После пропажи они разделяются на две ясно оформленные группы. Богатыри (тридцать – пятьдесят – семьдесят), которые были «верной дружиной» Марко, после пропажи чаши перестают верить Марко и его клятве. Ясно выражена их личная семейно-родовая полноценность – у них есть братья, сестры, жены, дети. Королевич Марко в этом смысле неполноценен – у него нет брата, сестры, жены, детей.

Вино. Дружина пьет вино и, по-видимому, красное вино⁶. Согласно христианской традиции совместное питье красного вина есть завет Бога с человеком (*Матф.* 26: 27–28).

⁴ Неясно, говорится ли здесь о «килограмме» или об османо-турецкой весовой единице «киле» (1 киле = 40 кг) [ТБР: 301].

⁵ См. старочешскую легенду в статье «Лади́ка» [Андреев, Лазаров, Павлов: 1994: 238–240]. Из этой легенды становится ясно, что «особенные» чаши из черепов в болгарском средновековье, т. е. в период VII–XIV вв., не были особой редкостью.

Итак, красное вино есть символ Нового завета Бога с человеком. В болгарской народной культуре вино (исключительно красное) присутствует во всех важных ситуациях и особенно в переходные для индивида моменты жизни – при рождении, свадьбе, похоронах и т. д. Кроме того, красное вино является исключительно ясным этническим маркером:

Залуни си бие Стамбола цара,
кой е турчин вино да не пие,
а българин зелено да не носи,
ни зелено, нито пък червено,
християнски черкви да не града.

Указ издает Стамбульский царь:
кто турок – вина да не пьет,
а болгарин зеленое да не носит,
ни зеленое, ни красное,
и христианские церкви да не строит.

[СБНУ 1971: № 68]

В песне оказывается, что туркам запрещено пить вино и королевич Марко (!) должен устранить запрещение. Оппозиция «пьющий / не пьющий вино» (красное вино) за почти 500 лет стала различающим маркером в ситуации этнической идентификации «болгары / турки».

Клятва. В данной песне правильная, настоящая клятва – это клятва только своими родственниками, и в этой клятве особое значение имеют нисходящие степени родственных связей: братья, сестры, жены, дети. Эпические герои не соглашаются на клятву именем матери, потому что мать не находится в детородном возрасте. Очевидно, допустима может быть только клятва индивидуумом, у которого есть отчетливая кровно-родственная связь с героем и сохранены детородные способности.

Итак: «Вино пьют пятьдесят богатырей...» Из анализируемого эпического фрагмента становится ясно, что образ Марко инвертирован по отношению к образу эпического богатыря (см. выше: отсутствие кровных родственных связей, невозможность принести правильную клятву). Исчезновение чаши – катастрофа в эпическом мире, потому что чаша – ключ к двери между двумя мирами. Только попав в иной мир, королевич Марко может получить нужную ему информацию и восстановить свою нарушенную семейно-родовую целостность – и действительно, в развитии сюжета потом он находит свою сестру и брата, которые были когда-то похищены антагонистом/антагонистами (как правило, турками). Другими словами, рассматриваемый цикл песен есть иллюстрация смыслового «конспектирования» болгарского героического эпоса – движение начинается от нарушения гармонии эпического мира, от *винопития* на пиру.

241

⁶ Ср. фразеологизм: «Говорят, что о белом вине есть только одна песня: “Белое, белое, а почему ты не красное?”» [ОНГЪЛ 1989: папка № 1].

Литература

Lord 1981 – *Lord A.B. The Singer of Tales*. L., 1981.

Ангелова, Стойкова, Романска – *Ангелова Р., Стойкова Ст., Романска Цв.* Публикации и проучвания на българския юнашки епос // Сборник за народни умотворения. Т. 53. София, 1971.

Андреев, Лазаров, Павлов – *Андреев Й., Лазаров И., Павлов Пл.* Кой кой е в средновековна България: Исторически справочник. София, 1994.

Бадаланова – *Бадаланова Фл.* Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении. Дис. ... канд. филос. наук. М., 1984.

Бадаланова-Покровска – *Бадаланова-Покровска Фл.* «Дивна града» – Девица и невяста, съпруга и вдовица: А понякога и блудница // Епос. Етнос. Етос. София, 1995.

Барт – *Барт Р.* Текстовой анализ одной новеллы Эдгара По // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989.

Димитрова, Янакиев – *Димитрова А., Янакиев М.* Предания за исторически лица в българските народни умотворения // Известия на Семинара по славянска филология. Т. 8–9. София, 1948.

Мусхешвили, Шрейдер – *Мусхешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Постижение versus понимание // Труды по знаковым системам. Т. 23. Тарту, 1989.

ОНГЪЛ 1989 – Архив на Асоциация «ОНГЪЛ», с. Алино, Самоковско, 1989.

Рангочев 1985 – *Рангочев К.* Проблеми, свързани с компютърната обработка на българския юнашки епос: Дипломна работа. София, 1985.

Рангочев 1994 – *Рангочев К.* Структурни особености на епическия текст (по материал от българския юнашки епос). Дис. ... канд. филос. наук. София, 1994. Гл. 3.

Рангочев 1995 – *Рангочев К.* Епос и етногенез I // Анали. 1995. Кн. 1–2.

Рангочев 1999 – *Рангочев К.* Една технология за анализ на епически текстове // Жива старина: Юбилеен сборник по случай 150 години от рождението на Димитър Маринов. Русе, 1999.

СБНУ – Сборник за народни умотворения. Т. 53. София, 1971.

ТБР – Турско-български речник. Второ стереотипно издание. София, 1962.

ТМОИ – Теория и методика ономастических исследований. М., 1986.

Блок IV

КНИЖНОСТЬ /
УСТНОСТЬ

И.Г. Матюшина

Москва

«РОМАН О ТРИСТАНЕ» В СКАНДИНАВИИ

В статье Сергея Юрьевича Неклюдова «Почему сказки одинаковые?» исследованы причины повторяемости сообщений, знаковых кодов и морфологической организации, характерные для всего мирового фольклора. Анализируя многочисленные параллели и реконструируя их значения, С.Ю. Неклюдов [Неклюдов 2004] показывает, что типологические схождения «относятся к наиболее глубокому семантическому слою устных традиций, выше лежит то, что обусловлено их генетическим родством, на самом поверхностном уровне располагаются совпадения, являющиеся следствиями культурной диффузии» (заимствований и миграции).

Предлагаемый ниже анализ скандинавских саг, которые могут служить типологически более поздним дополнением к материалу, изученному С.Ю. Неклюдовым, свидетельствует об универсальности выделенной им трехуровневой системы, применимой и к устным и к заведомо письменным памятникам.

I

245

Одна из исконных исландских родовых или семейных саг – «Сага о Греттире» (главы 86–89) – содержит рассказ о том, как сводный брат главного героя по имени Торстейн Дромунд в поисках убийцы Греттира отправляется в Миклагард (Константинополь) и встречается там знатную горожанку по имени Спес. Вскоре оказывается, что Спес и Торстейн любят друг друга, но ведут себя неосторожно, а потому муж Спес Сигурд, подозревая неладное, велит ей подвергнуться испытанию, чтобы доказать свою невиновность и очиститься от обвинения. В день, когда Спес была должна принести в церкви клятву, стояла дождливая погода, и перед входом в церковь нужно было перейти большую лужу. Высокий нищий предложил Спес перенести ее.

Она всячески выражала свое недовольство тем, что он ее понесет, но все же устроилась у него на спине. Заковылял он еле-еле на двух костылях и, дойдя до середины лужи, зашатался из стороны в сторону. <...> Лезет он вон из кожи и почти добрался, наконец, до сухого места. И тут он споткнулся и растянулся: ее-то успел сбросить на сухое место, а сам упал в лужу, только руки торчат. И тянет он, лежа, к хозяйке руки, и все никак не уцепится ей за платье. Тогда он схватил ее за колено и выше, за голую ляжку. Она вскочила и стала ругать его, говоря, что, мол, не жди ничего хорошего от этих скверных нищих. <...> Тогда он сказал: «Не всякому повезет. Я-то хотел сделать тебе добро и надеялся на подаяние, а получил от тебя только брань и угрозы и ничего больше». <...> Она взяла свой кошелек, – а в нем было много золотых монет, – вытряхнула монеты и сказала: «На, держи, старик. Нехорошо будет, если ты не получишь сполна за то, что я тебя обругала». <...> Он подобрал золото и поблагодарил ее за доброе дело (Пер. О.А. Смирницкой. Гл. 89 [Исландские саги 1999: I, 765–768]).

Спес же отправилась в церковь и сказала: «Я готова поклясться в том, что ни одному мужчине я не давала денег и ни один не касался моего тела, кроме моего мужа, да еще этого нищего, который положил грязную руку мне на бедро, когда переносил меня сегодня через лужу». Родичи Спес «стали говорить, что было бы большим унижением для родовой женщины оставить без возмездия подобную клевету, потому что жена, уличенная в прелюбодеянии, каралась там смертью. Спес попросила тогда епископа развести ее с Сигурдом», и ей достались все их деньги. «И когда люди поразмыслили над ее клятвой, почудилось им, будто не все в ней ладно, и подумали, что не иначе, как мудрые люди сочинили для нее слова той клятвы. Дознались люди и до того, что нищий, который ее переносил, был Торстейн Дромунд» [Исландские саги 1999].

Кто же были те «мудрые люди», которые сочинили для Спес слова ее ложной клятвы? Откуда проникли в исконную исландскую родовую сагу мотивы ложной клятвы, испытания целомудрия, да и мотив супружеской измены? Некоторые исследователи видели в пряди о Спес более позднюю интерполяцию, однако другие находили это маловероятным, так как «в сагах об исландцах рассказ обычно теряет историческую почву, как только он переходит на события в отдаленных странах, т. е. о событиях, о которых в исландской устной традиции не сохранилось точных сведений. Возможность того, что эта часть – интерполяция, сомнительна еще и потому, что месть Торстейна за Греттира предусматривается в самой саге»¹. Есть ли основания предполагать, что создатель этой части «Саги о Греттире» мог заимствовать нехарактерные для родовых саг мотивы из романа о Тристане?

¹ Комментарий к «Саге о Греттире» М.И. Стеблин-Каменского [Сага о Греттире 1976: 160].

«Роман о Тристане» Тома – единственный французский роман, о котором известны и обстоятельства его перевода в Скандинавии, и дата его появления, и даже (уникальный случай в истории скандинавской прозы!) имя его создателя и имя заказчика. Это был первый рыцарский роман, переведенный в 1226 г. неким братом Робертом по приказу норвежского короля Хакона Хаконарсона сразу после его бракосочетания с Маргретой, дочерью ярла Скули, всю жизнь претендовавшего на королевскую власть. После этого переводятся романы Кретьена де Труа («Эрек и Энида», «Ивейн», «Персеваль») и многие другие («Флуар и Бланшефлёр», «Партонопей Блуаский»). Всего до нас дошло около 25 скандинавских переводов, получивших название «рыцарских саг». Все они были, вероятно, созданы в Норвегии, но сохранились исключительно в исландских рукописях².

Можно представить себе, что процесс ассимиляции мотивов, образов, сюжетов, заимствованных из романов и положенных в основу рыцарских саг, состоял в том, что поколения переписчиков и редакторов адаптировали их к собственным литературным вкусам и к литературным вкусам своей аудитории, воспитанной на исконном характерно скандинавском жанре – саге. В результате этой адаптации переводы рыцарских романов не только изменялись подчас до неузнаваемости, но и служили основой для создания совершенно оригинальных произведений – исландских рыцарских саг. Допуская упрощение, можно предположить, что процесс ассимиляции рыцарских романов происходил следующим образом: сначала, возможно, создавался более или менее точный норвежский перевод, затем его сокращенное норвежское/исландское переложение, после этого исландская адаптация (сокращенное пересоздание на тот же сюжет) и, наконец, оригинальное исландское сочинение в том же жанре, имеющее собственный оригинальный сюжет.

Из четырех условно выделенных стадий ассимиляции рыцарских романов в Скандинавии только три засвидетельствованы дошедшими до нас памятниками. Первая стадия (стадия перевода) не отражается сохранившимися текстами, но весьма предположительно может реконструироваться на основании сравнения дошедших до нас рукописей. Очевидно, на этой (гипотетической) стадии писец считал себя ответственным за передачу текста в относительной неприкосновенности. Изменения же, намеренные или, напротив, вызванные небрежностью писца (невольные ошибки в орфографии, замены в лексике, случайные пропуски и перестановки слов), еще не затрагивают содержания. Сопоставление рукописных вариантов позволяет предположить, что существовали довольно точные норвежские переводы по крайней мере некоторых рыцарских романов (например, «Эрека и Эниды»), созданных при дворе Хакона Хаконарсона³.

² О норвежских переводах рыцарских романов см.: [Матюшина 2002].

³ О сопоставлении романа «Эрек и Энида» с «Сагой об Эреке» см.: [Матюшина 2002: 53–62].

Вместе с тем трудно настаивать на том, что стадия точного перевода непременно предшествовала стадии переложения, так как на том этапе, который отражают даже наиболее ранние рукописи, эти переводы подверглись значительным изменениям, и стилистическим, и семантическим, и структурным. Во-первых, норвежские переписчики, утверждая свое право редактора, существенно адаптируют текст, более или менее осознанно меняют последовательность действий, сокращая одни фрагменты и добавляя, распространяя другие. Во-вторых, они допускают и более существенные изменения (объединение разных вариантов, интерполяции, перекомпоновку эпизодов, конденсацию текста, затрагивающую содержание, стиль и композицию). В результате саги, сохранившиеся в рукописях, значительно более поздних, чем протографы («Сага об Эреке», например, дошла до нас в рукописи XVII в.), начинают радикально отличаться от французских поэтических источников и, очевидно, от первоначального норвежского прозаического перевода. Вероятно, в задачи норвежских редакторов входило приспособить переводы романов к вкусам аудитории, приблизить их к исконному скандинавскому жанру – саге.

Обратимся к переводу романа о Тристане и рассмотрим последовательные стадии его усвоения скандинавской культурой. Процесс ассимиляции начинается с создания норвежского перевода англо-нормандского оригинала – этот перевод известен как «Сага о Тристраме и Исонде». Сравнение сохранившихся фрагментов романа Тома (1170 г.) с норвежской сагой показывает, что избранные для перевода части текста переданы вполне адекватно. Добавлений в саге немного: краткая молитва Исонды перед смертью, упоминание о том, что из могил героев, находящихся по разные стороны церкви, вырастают два дуба и сплетают над храмом ветви, а также подробный список товаров, привезенных норвежскими купцами. В саге сказано, что к берегу, где стоял замок, в котором жил юный Тристрам, прибило норвежский торговый корабль, нагруженный медвежьими и бобровыми шкурами, черными соболями, моржовыми бивнями, ястребами, сушеной рыбой, дегтем, воском, маслами и серой.

248

Напротив, сокращений так много, что сага составляет примерно половину романа. Так, один из самых ярких интроспективных монологов из 183 строк – описание мучительных сожалений героя о заключенном им браке, терзающих его после свадьбы, когда он смотрит на кольцо любимой Изольды, сокращается до следующих строк: «Эту ночь мне придется проспать здесь, у моей супруги. Я не могу развестись с ней, ибо я женился на ней при свидетелях. Но я не могу жить с ней в супружестве, в таком случае я нарушу клятву и поступлю как предатель. Пусть же будет, как тому суждено быть»⁴.

⁴ Здесь и далее перевод С.И. Неделеяевой-Степонавичене цит. по: [Сага 1976: Гл. 70].

Сравнение с сохранившимися фрагментами Тома говорит о том, что скандинавский переводчик последовательно пропускал все авторские комментарии и сокращал внутренние монологи. Если эмоциональные интроспективные монологи исчезают, то прямая речь сокращается до характерных «саговых» реплик. Как и в исландских родовых сагах, переживания упоминаются здесь лишь как средство мотивации главных конфликтов⁵.

Структурная организация этой и других рыцарских саг сближается с исконными исландскими сагами. В композиции рыцарских саг преобладают минимальные нарративные единицы, лежащие в основе саг об исландцах, – трехчастные сцены. Строятся они по тем же законам, что и сцены в сагах об исландцах⁶.

Основную часть сцены представляет собой диалог (или разговор нескольких персонажей), которому обычно предшествует нарративное вступление, раскрывающее обстоятельства, место и время его произнесения. За диалогом следует нарративное заключение, в котором подводятся итог встречи персонажей и их разговора. В композиции саги сцены легко выделяются не только по своей трехчастной структуре, но и по характерному для них единству времени, места и действия [*Clover* 1985b: 277]. Обратившись к композиции «Саги о Тристраме и Исонде», легко убедиться в том, что трехчастная сцена в ней несомненно присутствует.

Согласно законам саговой композиции, сцены здесь начинаются с традиционного нарративного вступления, например:

Вернемся теперь к Тристраму. Его лечат, накладывают на рану повязки, но нет в этой стране такого средства, которое могло бы излечить его. Так сильно страдает он от раны, что предпочел бы умереть, чем жить с такой болью. Сон не идет к нему, и ни на миг не может рыцарь забыться, ибо яд глубоко проник в его плоть и разъедает кости. Друзья и родичи Тристрама не хотят оставаться при нем, такое ужасное злое происшествие исходит из его раны. [*Сага Тристрама и Исонды* 1976: Гл. 30]

⁵ Способы изображения чувств в сагах об исландцах исследованы в работах М.И. Стеблин-Каменского, который пишет: «В сагах переживания действительно сами по себе не были объектом изображения. <...> Объектом изображения в сагах были всегда те или иные события, представляющие интерес для людей того времени. Переживания же оказывались изображенными в саге только в той мере, в какой нельзя было описать эти события, не описывая в то же время и проявления или следствия переживаний...» [*Стеблин-Каменский* 1984: 75].

⁶ Определение сцены и ее исследование в сагах об исландцах см.: [*Allen* 1971: 57–75], [*Lönnroth* 1976: 42–101]. Анализ процессов «сценификации» в рыцарских сагах на примере «Саги о Карламагнусе» (*Karlamagnús saga*) и «Саги о Парсевале» (*Parcevals saga*) см.: [*Clover* 1974: Vol. 89, 57–83].

Затем следует основная часть сцены – встреча и разговор персонажей:

Молвил тогда Тристрам королю:

– Государь, – сказал он, – прошу вас, окажите мне дружескую услугу, сжальтесь надо мной и над моей горькой долей. Никто из моих друзей и родичей не хочет навещать меня и ухаживать за мной. Поэтому я решил уехать отсюда; не знаю, куда я попаду, но, может быть, Бог не оставит меня в беде и приведет меня туда, где мне окажут помощь. Долго еще упрашивал Тристрам короля. Выслушав его, король отвечает:

– Дорогой племянник, ты поступаешь неразумно, что сам домогаешься собственной смерти. Случается, один день приносит с собой больше, чем двенадцать месяцев, и ты в один миг сможешь поправиться. Если же ты твердо решил уехать, я прикажу снарядить для тебя корабль со всем необходимым. [*Сага Тристрама и Исонды* 1976: Гл. 30]

Нарративное заключение, как и в сагах об исландцах, отличается от введения большей краткостью: «Тристрам горячо поблагодарил короля. Король же и все остальные были опечалены тем, что он хочет ехать».

В приведенном фрагменте из «Саги о Тристраме и Исонде» вступление предваряется вводной формулой: nú er að gæða um Tristram⁷ – «теперь нужно рассказать о Тристраме». Напомним, что в сагах об исландцах вступление к очередной сцене тоже нередко начинается с вводной формульной фразы, например nú er fra því at segja – «теперь нужно сказать о том-то». Однако другим сценам в «Саге о Тристраме и Исонде», которых, по нашим подсчетам, около 130, сходные вступительные формулы предшествуют всего 6 раз⁸. Из сказанного следует, что на примере композиционной микроструктуры рыцарских саг (нарративных сцен в «Саге о Тристраме») можно наблюдать их глубинное сходство с сагами об исландцах при незначительных различиях в деталях (степени распространенности вступительных формул, предваряющих введения к сценам). Очевидно, в содержащихся в переводах вводных формулах вступления следует видеть отнюдь не реликты устной традиции, но сознательно используемую литературную топику, создающую впечатление присутствия фиктивного рассказ-

⁷ Здесь и далее «Сага о Тристраме и Исонде» цит. по: [*Saga* 1953: Bd. 1].

⁸ В «Саге о Тристраме» встречаются следующие вводные формулы: nú skulum vér um Tristram þegja og fra fósturþöfur hans nokkuð segja – «теперь мы должны помолчать о Тристраме и рассказать немного о его воспитателе...», гл. 23; nú segir oss hér Tristráms saga – «теперь в саге о Тристраме говорится о том, что...», гл. 26; Mórold var mikill vexti, sem sagt er – «Морольд был высок ростом, как было сказано», гл. 28; nú sem oss sannar Tristráms saga – «теперь, как говорится далее в саге о Тристраме», гл. 62; nú er að víkja sögunni til Tristráms – «теперь вернем сагу к Тристраму», гл. 97.

чика, обращающегося к фиктивной аудитории. Применение формул, имитирующих устное бытование, входит в ремесло переводчика, в этом, в частности, и состоит его способность к импровизации. Индивидуальность и мастерство переводчика проявляются и в варьировании вступительных формул, разумеется, превратившихся в рыцарских сагах в художественный прием.

На уровне макроструктуры черты сходства рыцарских саг с сагами об исландцах, равно как и их отличия от французских оригиналов, заметно усиливаются. В рыцарских сагах почти всегда опускаются характерные для французских романов прологи. Как и саги об исландцах, рыцарские саги обычно начинаются с представления главных персонажей саги, а завершаются эпилогом, рассказывающим о судьбах героев и (или) их потомках. Эпизоды располагаются таким образом, что каждый последующий оказывается для героя все более опасным⁹. При переходе к кульминации применяется одна из наиболее характерных черт сагового стиля – ретардация¹⁰. Для того чтобы сосредоточить внимание аудитории на главном эпизоде, повествование в саге замедляется, детализация увеличивается, отдельные эпизоды сливаются или заменяются другими. При этом авторы рыцарских саг существенно изменяют последовательность событий, широко заимствуют мотивы и темы из исконной традиции словесности, достигая тем самым еще большего сходства с композицией саг об исландцах. В результате рождается повествование, поэтический строй которого имеет общие черты как с сагами об исландцах, так и с распространенными по всей Скандинавии сагами о древних временах и королевскими сагами. Поэтика саги – жанра, доминирующего во всей исконной скандинавской литературной традиции, предполагает повествование, в которое рассказчик эксплицитно не вмешивается. Именно такой нарративный строй преобладает и в «Саге о Тристраме и Исонде», и в других переводах рыцарских романов.

Язык и стиль рыцарской саги, как и ее композиция, несомненно, восходят не столько к романским оригиналам, сколько к исконной скандинав-

⁹ Было показано, что наиболее распространенный структурный прием в сагах об исландцах заключается в описании постепенного усиления вражды, чему служит «расположение эпизодов в основном конфликте таким образом, что развязка представляется все более неизбежной. Автор организует эпизоды в соответствии с тем, как нагнетается опасность, так что каждый последующий оказывается более гибельным, чем предшествующий». О структурных особенностях саг об исландцах см.: [Andersson 1967: 34].

¹⁰ При переходе к кульминационному эпизоду в сагах об исландцах применяется одна из самых характерных черт исконного сагового стиля – ретардация – «замедление повествования, увеличение деталей, рассказ о незначительном, для того чтобы сосредоточить внимание аудитории на главном событии и усилить его важность по отношению ко всей остальной истории» [Andersson 1967: 54].

ской литературной традиции. Из этой традиции унаследованы рыцарскими сагами и аллитерация, широко употребляющаяся здесь как стилистическое средство, и лексемные повторы, и формульность. Формулы¹¹ и синонимические коллокации¹² встречаются и в «Саге о Тристраме и Исонде». Именно исконные скандинавские слова составляют большую часть словарного состава этой и других рыцарских саг, тогда как заимствования в них почти отсутствуют¹³. Особенности звуковой организации, лексики, фразеологии, морфологии¹⁴ и синтаксиса¹⁵ свидетельствуют о том, сколь многим обязаны рыцарские саги, и в частности «Сага о Тристраме», исконной древнегерманской традиции словесности.

¹¹ Самоочевидно, что в переводных сагах формулы никак не могут относиться к реликтам устной традиции или применяться в мнемонической функции. Возможно, что формулы выполняли в саге связующую или риторическую роль. Внутренний монолог героя часто предваряется сообщением о том, что герой «сказал что-либо самому себе»: *mælti (или mæltisk) við einn saman (или fyrir sjálfum sér)*. В «Саге о Тристраме и Исонде» главный герой, оставленный в одиночестве на морском берегу, скорбит о своих несчастьях, «так говоря, печальный духом» – *svá mælandi með hryggum hug* [*Saga af Tristram ok Ísönd* 1953: Bd. 1, 36].

¹² Возможности синонимического варьирования используются в рыцарских сагах даже шире, чем в сагах об исландцах. Употребление в соседних предложениях двух (реже трех) синонимов обычно позволяет автору избежать повторов. В «Саге о Тристраме» (гл. 43), например, герой просит Исонду не убивать его, говоря ей: «Ты уже дважды спасла мне жизнь (*tvisvar gefit mér líf*) и избавила меня от верной смерти. Ты имеешь право убить меня. В первый раз ты вылечила меня, умирающего – ту рану я получил от отравленного меча – и я учил тебя играть на арфе. Теперь ты спасла меня во второй раз (*i öðgu sinni lífgat mik*)» [*Сага Тристрама и Исонды* 1976: 250]. Хотя в данном случае автору не вполне удается избежать повтора однокоренных слов, вариативность все же присутствует (ср. *gefa líf* – «дать жизнь» и его синоним *lífga* – «оживить»). Сходный пример синонимического варьирования содержится в той же саге (гл. 55) в рассказе о том, как злой карлик, ненавидящий Тристрама и Исонду, «ночью <...> зачерпнул <...> полную горсть муки (*hveitiflúr*) и посыпал ею весь пол: если Тристрам вздумает приблизиться к королеве, следы его ног отпечатаются на покрытом мукой (*hveiti*) полу. Но Брингветта увидела, как он сыпал муку (*flúr*) и предупредила Тристрама» [*Сага Тристрама и Исонды* 1976: 266]. Для того чтобы не повторять в соседних предложениях слово *flúr* – «мука», автор саги заменяет его синонимами *hveitiflúr* – «пшеничная мука» и *hveiti* – «пшеница». Если в приведенном примере слова *flúr* – «мука», и *hveiti* – «пшеница» все же встречаются дважды, пусть и в составе сложного слова *hveitiflúr* – «пшеничная мука», то в других случаях автору удается полностью избежать повтора. В отдельных случаях, например, в саге варьируются три синонима: ср. употребление глаголов *gráta* – *kveina* – *æra* в гл. 26: *þar voru og mæður barnanna grátandi, en börnin kveinuðu og æptu* [*Saga af Tristram ok Ísönd* 1953: 62] – «матери рыдали, юноши стонали и плакали» [*Сага Тристрама и Исонды* 1976: 230]. Использование в одном предложении трех синонимов, как в приведенном примере, встречается в «Саге о Тристраме и Исонде» значительно реже, чем варьирование двух близких по значению слов. Два синонима могут или находиться в соседних предложениях (например, *sjúkleikr*, *sótt* – «больной», «недужный», гл. 11), или объединяться в синонимичные пары (*kveining* ok *grátr* –

«плач и стон», гл. 26). В последнем случае при варьировании может использоваться либо метод подстановки, как в следующем примере, где один член сохраняется, другой же заменяется синонимом: *vel ok vítrliga* – «хорошо и любезно», *vel ok virðuliga* – «хорошо и достойно», гл. 2; *kvíkr eða dauðr, lífs eða dauðr* – «живой или мертвый», гл. 11), либо метод перестановки, когда члены синонимической коллокации меняются местами (*og frelsi yður úr áþauð og þrældómi* – «да избавит вас от неволи и рабства»; *að frelsa af þrældómi og áþauð* – «спасти вас от рабства и неволи», гл. 26). Синонимичные пары нередко объединяются в сагах в своеобразные перечни. Особенно часто в синонимической конденсации участвуют прилагательные и существительные, реже встречаются глаголы и наречия. Сходные синонимичные пары широко распространены и в «Саге о Тристраме и Исонде»: «у славного и могучего (*hinn frægi og ríki*) короля Маркиса была единственная сестра, столь прекрасная и очаровательная (*fríð og unnileg*), статная и величественная (*sjáleg og sæmileg*), учтивая и обходительная (*kurteisleg og elskuleg*), богатая и знатная (*ríkuleg og göfugleg*), что второго такого цветка не было на всем свете, <...> ей нет равной по уму и мудрости (*viti og vísdymi*), учтивости и благородному обхождению (*kurteisi og hæversku*), великодушию и решительности (*örlundi og skörugleik*), вот почему эту прелестную девушку обожают все: богатые и бедные (*ríkir og yríkir*), молодые и старики (*ungir menn og eldri*), сырые и убогие (*veslir menn og fátækir*)» [*Saga Тристрама и Исонды* 1976: 209]. Основываясь на приведенных примерах, следует заключить, что минимальную единицу текста составляет в саге не слово, но именно синонимичная пара.

¹³ Словарный состав «Саги о Тристраме» включает исконные скандинавские слова. Ее главная лексическая особенность состоит в использовании экспрессивной лексики (например, в ней несколько раз воспроизводится слово *gaugg* – «неотесанный мужик, хам», гл. 28, 51, 55, 62, 76, 89, 90, 104).

¹⁴ К числу характерных черт «Саги о Тристраме», как было замечено [*Blaisdell* 1965: 87–94], относится употребление причастия I. В этой саге причастие I образуется преимущественно от *verba dicendi* (*mæla, segja, bólv*), например: *þá féll hún í óvit á líkið og grét mjög dauða hans, bólvandi Englandi ok Englands skatti ok Mórolds ógæfu* – «тогда повалилась она на тело в беспмятстве и много горевала о его смерти, проклиная Англию и английский дань и неудачу Морольда» [*Saga af Tristram og Jsönd* 1953: 73]. Форма причастия I употребляется здесь в контексте повышенной эмоциональности и, возможно, имеет экспрессивную функцию. В других фрагментах саги причастия I тоже встречаются в ключевых эпизодах. Создается впечатление, что чем более важен для всего повествования данный эпизод, тем больше причастных форм в нем сконцентрировано. Особенно насыщен причастными формами монолог главного героя: *Nú ertu, Jsönd, mig hatandi. Eg em nú syrgjandi, er þú vilt ekki til mín koma, en eg sakir þín deyjandi, er þú vildir ekki miskunna sótt minni. Eg em nú syrgjandi sótt mína ok harmandi, er þú vildir ekki koma að hugga mik* – «Теперь ты ненавидишь меня, Исонда. Я горюю сейчас, потому что ты не захотела ко мне прийти, и я умру ради тебя, так как ты не пожалела меня в страдании. Я горюю сейчас в мучении и страдаю, потому что ты не захотела прийти утешить меня» [*Saga af Tristram og Jsönd* 1953: 244]. В соответствующем французском фрагменте, более пространным, но не уступающем в выразительности тексту саги (*Deus salt Ysolt e mei! / Quant a moi ne vomez venir, / Pur vostre amour m'estuet murrir. / Jo ne puis plus tenir ma vie; / Pur vus muer, Ysolt, bele amie. / N'avez pité de ma langur, / Mais de ma mort avrez doulur. / Ço m'est, amie, grant confort / Que pité avrez de ma mort* – «Господи, спаси Изольду и меня. Так как Вы не пришли ко мне, я должен умереть от любви к Вам. Я не могу более цепляться за жизнь. Для Вас я умираю, Изольда, прекрасный друг. У Вас

нет сострадания к моим мучениям, но Вы будете горевать о моей смерти. Это для меня огромное утешение, любимая, что Вы будете жалеть о моей смерти»; *Le roman de Tristan par Thomas* 1760–1768), причастия не употребляются ни разу. В приведенном примере причастия сконцентрированы в небольшом отрезке текста, помещенном в кульминационный эпизод повествования; как и повторы (ср. трехкратное *er þú vilt ekki* – «так как ты не захотела»), они, несомненно, имеют экспрессивную функцию. Речь здесь идет о том, как жена хочет обмануть умирающего Тристрама, говоря ему, что на долгожданном корабле, на котором должна была приехать его возлюбленная, подняты паруса черного цвета. Тристрам истолковывает это как знак того, что его любимая не захотела прийти к нему, после чего жизнь теряет для него смысл. Он отворачивается к стене, произносит приведенный выше монолог к Исонде, трижды призывает ее, обращаясь к ней по имени, и умирает. Его душевное состояние передается с помощью контекстуально синонимичных причастий: *syrgjandi* – *deyjandi* – *syrgjandi* – *hartandi* – «горюющий – умирающий – горюющий – страдающий». Свою речь он знаменательно начинает с описания отношения к нему возлюбленной, тоже обозначенного с помощью причастной формы – *hatandi* – «ненавидящая». Причастие I в монологе Тристрама оказывается весьма выразительным средством, позволяющим выделить ключевые слова, обозначающие переживания героя, и то чувство, которым они были вызваны, привлекая к ним внимание слушателей или читателей.

- ¹⁵ Синтаксические и морфологические особенности переводных рыцарских саг нередко взаимообусловлены: инверсия сказуемого по отношению к подлежащему часто связана с употреблением форм *praesens historicum*. Использование настоящего времени в повествовании о событиях прошлого (*praesens historicum*) относится к одной из главных черт исконного сагового стиля. Настоящее время может встречаться рядом с прошедшим в одном эпизоде, а иногда и в одном предложении. Обычно в изображении многократных или привычных действий применяется прошедшее время, в то время как для обозначения однократных действий используются глаголы в настоящем времени. Кроме того, настоящее время применяется в сагах для создания стилистического эффекта. Эта стилистическая особенность не только «оживляет» сцену, но и создает впечатление непосредственного участия слушателя в описываемых событиях. Глагольным формам в настоящем времени обычно предшествует эпитетное *nú* – «сейчас, теперь». Именно в сочетании с наречием *nú praesens historicum* встречается в «Саге о Тристраме», где рассказывается о том, как король Маркис обзревает великолепие своего двора: *Ög sem Markis konungur er á lítandi sitt heiðarlegt herlið, þá vex honum mikil gleði ok hyggur hann skyldi vera einn höfðingi yfir því landi, sem svo var ríkt og auðugt af jafnmiklu fólki hæverskra manna ok kurteisra kvenna. Ok af þessum hlutum öllum saman hugsar hann nú með sínum gaumgæfilegum góðvilja, hversu hann mætti þessa veizlu svo fram láta flytja, að engi hafi verið þessari lík alls kyns góðinda* – «И когда король Маркис оглядел свою замечательную дружину, он возрадовался и подумал, что он единственный правитель этой страны, которая была так богата и изобильна великим множеством обходительных мужей и уживчивых женщин. И из-за всего этого думает он теперь, преисполненный добрых намерений, о том, чтобы ему устроить такой пир, которому еще не было равных по великолепию» [*Saga af Tristram og Ísönd* 1953: 9]. В приведенном примере формы настоящего времени (*er á lítandi* – букв. «есть смотрящий», *hyggur* – от *hyggja* «думать, следить», *hugsar* – от *hugsa* «думать») соседствуют с формами прошедшего времени (*skyldi* – от *skulu* «долженствовать», *var* – от *vera* «быть», *vex* – от *vexa* < *vaxa* «покрывать воском, расти», *mátti* – от *mega* «мочь»), как это нередко бывает и в сагах об исландцах.

Чем более независим переписчик, тем сложнее установить, имеем ли мы дело с новой редакцией или с другой версией саги. Можно условно выделить еще одну (третью) стадию в процессе ассимиляции жанра, когда анонимный исландский редактор, ответственный за трансформированный текст, становится автором. При этом изменения, допущенные им при переложении текста, оказываются столь глубокими, что затрагивают существо саги, по-прежнему, однако, соотносимой с оригиналом.

Примером исландского пересоздания уже существующей рыцарской саги может послужить «Сага о Тристраме и Исоdde» (XIV в.). Это произведение далеко не во всем следует за историей трагической любви, изложенной в норвежской «Саге о Тристраме и Исонде» – первой известной нам переводной рыцарской саге (1226 г.). Прежде всего, в исландской версии этого сюжета процесс сокращения проведен еще более последовательно. Если норвежская «Сага о Тристраме и Исонде» соответствовала примерно половине романа Тома, то исландская «Сага о Тристраме и Исоdde» почти в два с половиной раза меньше, чем норвежская (112 печатным страницам норвежской саги соответствуют 38 страниц исландского текста).

Изменено и место действия: Бретань перемещается в Испанию, ведущую войну против Руси, и имена персонажей: Марк называется Морродом, Морхолт именуется Энгресом, а образ ирландца, присваивающего себе победу над огнедышащим драконом, контаминируется с образом Кея, заносчивого сеньяла из артуровских романов. Социальный статус служанки героини существенно повышается: Брингвена называется приемной матерью Исоddy.

По сравнению с норвежским переводчиком исландский автор уделяет большее внимание родословной героя и истории его родителей. Заметим, что рассказ о сватовстве родителей героя, предшествующем его собственному, традиционно присутствует и в континентальных романах (ср., помимо «Романа о Тристане», «Клижес» Кретьена, «Парцифаль» Вольфрама, «Кудруна»). Вместе с тем он широко представлен и в сагах о древних временах (ср. сватовство в нескольких поколениях в «Саге о Вельсунгах», «Саге о Хрольве, сыне Гаутрека», «Саге о Торстейне, сыне викинга»). В классической родовой саге действие тоже нередко разворачивается до рождения главного героя.

Подобно исландским сагам, «Сага о Тристраме и Исоdde» начинается с рассказа о том, как встречаются родители героя. Когда начинают разворачиваться события, у Блензибли – сестры короля Маркиса, которой суждено в будущем стать матерью героя, уже есть возлюбленный по имени Плегрус, которому посчастливилось добиться «наивысшей привязанности» (*hina mesta kærleika*) от дочери конунга (*Tristrams saga ok Ísoddar* 6). На турнир, устроенный братом Блензибли, является Калеграс, будущий отец героя, и убивает Плегруса. Подобно сагам об исландцах, «Сага о Тристраме и

Исодде» не описывает тех чувств, которые испытывает Блензибли, наблюдающая за всем происходящим из окна башни, однако совершаемые ею поступки позволяют о них догадаться. Мы узнаем, что она восхищена обходительностью (*kurteisi*) Калеграса, так как «из всех людей он имеет самый внушительный вид и более всех наделен всеми теми вещами, которые необходимо иметь отважному воину» (*Tristrams saga ok Ísoddar* 12). Блензибли посылает вестника к Калеграсу и говорит ему о своей большой любви (*mikla ást*, *Tristrams saga ok Ísoddar* 12). Она просит сказать Калеграсу, что «любит его больше, чем любого другого человека, которого видела или знала» и готова скорее «внезапно умереть, чем допустить, чтобы эта любовь была разбита» (*Tristrams saga ok Ísoddar* 14). Получив такое известие, Калеграс является к Блензибли, и они немедленно удовлетворяют свои желания. Если героиня норвежской саги лишь позволяет избраннику догадаться о своих чувствах, то в исландской саге Блензибли сразу же открыто сообщает ему о своей новой привязанности. Не только переданные в саге чувства, но и способы их изображения заставляют вспомнить об исконной саговой традиции. Автор «Саги о Тристраме и Исодде», как и создатели саг об исландцах, не описывает переживания персонажей, он говорит только об их действиях или передает смысл речей.

Изменяется и композиция исландской «Саги о Тристраме и Исодде». Многие эпизоды сдвигаются, существенные детали переосмысливаются. Так, в битве Тристрама с Энгресом осколок меча застревает в теле самого героя, что помогает Исодде узнать его, когда он впервые оказывается в Ирландии. Битва Тристрама с драконом тоже переносится во времени – она приходится на первую поездку героя в Ирландию. В связи с этой поездкой излагается поразительная история о том, как Тристрам убивает всю команду на корабле, доставляющем его в эту страну. Упоминание о любовном напитке сохраняется, однако влюбленные отнюдь не спешат предстать перед королем Мороддом, они остаются вдвоем в течение трех месяцев.

Король Мородд проявляет редкостное великодушие, настойчиво предлагая Исодду в жены Тристраму, мотивируя это тем, что она больше подходит ему по возрасту. Когда король женится на Исодде сам, то почти сразу же начинает подозревать ее в неверности. Однажды возвратившись из церкви, он застаёт влюбленных на ложе и изгоняет их в пещеру. Здесь Исодда говорит: «Что же здесь еще делать, как не доставить себе удовольствие?»¹⁶, на что Тристрам отвечает: «Нет, мы займем разные стороны пещеры». Король слышит это и остается доволен ответом Тристрама.

Приведенный краткий диалог представляет собой пример той самой трехчастной сцены, о которой уже шла речь в связи с переводной норвежской сагой. В исландской саге основная композиционная единица остается

¹⁶ Здесь и далее текст исландской «Саги о Тристраме и Исодде» цит. по: [*Tristrams saga ok Ísoddar* 1954]. Перевод на русский язык сделан автором статьи.

почти неизменной. Диалогу обычно предшествует введение: «Тогда Тристрам послал за своей женой и родичами. Его раны болели еще больше, и к нему пришли лучшие в стране лекари, но с приходом каждого его состояние все ухудшалось. Теперь он сильно ослабел». Далее следует сам диалог: «Тогда он велел позвать к себе своих ярлов, родичей и сказал: “Я подумал о поручении вам”. “Каком?” – говорят они. “Вы должны поехать в Англию и попросить королеву Исодду приехать и излечить меня, ибо я знаю ее как наилучшего лекаря. И скажите ей, что я не излечусь от моей болезни, если она не приедет. И когда вас можно будет отсюда увидеть во время вашего возвращения домой, тогда вы должны будете дать мне знак, и вы должны будете поставить черные навесы над кораблем, если ее не будет с вами, в противном же случае вы повесите белые навесы”». Заключение: «Они быстро приготовились к путешествию, и когда они были готовы, то отправились в путь и поехали в Англию». Далее следует другая сцена: «Тогда Исодда Черная отправилась в помещение, где лежал Тристан и сказала ему, что виден уже путь ярлов. Он спросил, белые или черные навесы над кораблем. “Навесы черные”, – отвечала она. “Этого я не ждал, – сказал он, – что король Марк не отпустит ее, если моя жизнь будет от этого зависеть”». «И я не знаю, – прибавил он, – что тому причиной». Заключение: «И когда ярлы прибыли, Тристрам был мертв». Так повествование продвигается от одной сцены к другой, сохраняя почти полное сходство с нарративной структурой родовых саг, за исключением одной детали – присутствия вводных формул, таких как «теперь нужно сказать о том-то». Если в норвежском переводе число вводных формул было сокращено по сравнению с исландскими родовыми сагами, то в исландской саге их почти нет¹⁷. Интересно, что почти полное отсутствие вводных формул – характерная черта именно этой по-своему уникальной саги (это единственная исландская рыцарская сага, заимствующая из перевода романа не только топику или мотивы, но и сюжет). В других исландских рыцарских сагах формулы по-прежнему присутствуют, правда, не столь часто, как в родовых сагах. Чтобы попытаться объяснить эту особенность исландского переложения, напомним, что формулы в родовых сагах обычно считаются или реликтами той устной традиции, к которой они восходят, или сознательно использованным художественным приемом, создающим иллюзию устности, разговорности, т. е. имитирующим устную традицию. Можно предположить, что любые приемы имитации устности в исландской «Саге о Тристрате и Исодде» теряют всякий смысл, так как она не только представляет собой письменный текст, но и восходит к изначально письменному тексту («Сага о Тристрате и Исонде»), т. е. оказывается, условно говоря, письменной «вдвойне».

¹⁷ В исландской «Саге о Тристрате и Исодде» встречаются только формулы, которые содержат ссылку на оригинал, лежащий в основе текста, например: «так говорится» – *þáð er sagt* (*Tristráms saga ok Ísoddar* 87); «и говорится, что Исодда, жена Тристрама» – *ok er sagt, at Ísodd, kona Tristráms* [*Tristráms saga ok Ísoddar* 112].

Изменены и несколько «снижены» обстоятельства встречи героев, предшествующей тому эпизоду, в котором чистота героини испытывается каленым железом. В норвежской саге Исонда переправляется в ладье через реку, Тристрам же ждет на берегу в обличье паломника, а затем по ее просьбе переносит героиню на сушу, спотыкается и вместе с ней падает на землю. После этого она говорит перед собравшимся дворяном двусмысленную клятву и без вреда для себя проносит раскаленное докрасна железо. В исландской саге о ладье нет и речи, Исодда скачет на лошади, застревает в канаве, откуда ее вытаскивает Тристрам в обличье нищего.

Наконец, Тристрам отправляется в Испанию и женится там на «темной Исодде» (Jsodd Svarta). Сначала он хранит верность «светлой Исодде» (Jsodd Bjarta), но потом не выдерживает, и спустя три года у «темной Исодды» рождается сын по имени Калеграас Тристрамссон. Тристрам умирает в Якобланд, его смерти предшествует знаменитая сцена с черными и белыми парусами. Далее в соответствии с исландской саговой традицией следует рассказ о потомках героя. Дядя Тристрама посылает за Калеграасом и объявляет его королем Англии. Сам же король Мородд отправляется в Иерусалим и заканчивает жизнь в монастыре. Калеграас женится на дочери германского императора, у него рождается дочь и два сына, о которых, как сообщает автор, есть большая сага.

Характерный «эпилог» и введение сближают рассказ о Тристраме и Исодде с родовыми сагами. По стилю он тоже значительно ближе к традиционным исландским сагам, чем к норвежскому переводу. По объему сага столь значительно уступает норвежскому переложению Тома, что ее долгое время считали пересказом норвежской истории, записанным по памяти тем, кто плохо ее запомнил [Leach 1975]. Позднее было замечено, что исландская сага отличается от норвежского перевода последовательными изменениями в изложении сюжета, мотивов и характеров персонажей [Schah 1960: Vol. 21, 336–352]. Это приводит, в частности, к облагораживанию образов главных героев, чьи поступки всегда диктуются самими добрыми намерениями. Автор саги, вероятно, хорошо знал исландские саги, вполне осознанно подражал их стилю и в своем повествовании, изображении отдельных эпизодов и трактовке характеров следовал именно этой традиции.

В последние десятилетия появилось мнение, что исландская версия, столь близкая стилистически к сагам об исландцах, осознанно создавалась как ответ на норвежскую редакцию [Kalinke 1981: 199–211]. Действительно, сагу можно интерпретировать как иронический комментарий на артуровский роман, пародию, подчас доводящую до абсурдного конца поведенческие стереотипы, на которых основаны рыцарские романы, и последовательно обманывающую ожидания аудитории. К числу средств, с помощью которых автор достигает этого эффекта, относятся преувеличение и искажение популярных в рыцарских романах образов и мотивов, таких, например, как образ легко утешающейся вдовы из «Ивейна» Кретьена де Труа и «Саги об Ивене». Подобно Лодине, Блензибли выходит замуж за убийцу

своего мужа, которому суждено стать отцом ее сына Тристрама. Однако в отличие от героини и «Ивейна», и «Саги об Ивене» она влюбляется в противника мужа уже во время поединка, а по его окончании отнюдь не предаётся скорби, но посылает за победителем, заключает его в объятия и целует. После этого, как говорится в саге, «они устремились на одно ложе и спали всю ночь, а когда настал день, их любовь и дружба не пришла к концу; правду сказать, каждый так любил другого, что оба не замечали ничего, кроме того, что обнимали друг друга» (гл. 3). Как и герои романа «Эрек» и «Саги об Эреке», любящие не в силах разомкнуть сплетенных рук, однако срок их любовного беспамятства продлевается в исландской саге сверх всех мыслимых пределов до трех лет.

Мотив неразделенной любви тоже получает здесь иронический и неожиданный поворот. Исодду предлагают Тристраму в жены три раза: в первый раз это делает ее мать, во второй раз – она сама, и наконец – дядя героя Мородд, и все три раза Тристрам великодушно отказывается, говоря, что считает себя недостойным, а своего дядю – более подходящим для нее мужем (впоследствии это не препятствует их незаконному соединению). Несмотря на свою любовь к Исодде, Тристрам приживает сына с другой Исоддой, которую получает в качестве военной добычи. Благодаря такому неожиданному повороту автор приближается к счастливому концу артуровского романа, одновременно отдавая дань традиционной структурной организации саги: повествование венчается эпилогом, в котором кратко излагается судьба Калеграса Тристрамссона и его детей. На протяжении всей саги авторская интерпретация трагической легенды остается крайне индивидуальной.

Итак, перечисленные изменения в содержании еще более отдаляют исландскую сагу о Тристраме от французского романа, чем ее норвежский вариант. При этом композиция, нарративная микроструктура (организация повествования по трехчастным сценам), язык и стиль этой саги ничем не отличаются от исландских родовых саг, орнаментальная аллитерация используется только в пословицах и в формулах, заимствованные слова уступают место исконным, синтаксическое строение фразы упрощается. Можно заключить, что основное направление ассимиляции – от романа к саге – не оставляет сомнений.

IV

Ярче всего исландские авторы проявляют независимость от французских оригиналов, когда находят новые сюжеты для своих произведений (т. е., условно говоря, достигают четвертой стадии ассимиляции жанра). Если переводные саги представляются далеко не однородной в жанровом отношении группой (что обусловлено жанровой гетерогенностью тех оригиналов, к которым они восходят – романы, лэ, песни о деяниях), то собственно исландские рыцарские саги, несомненно, составляют один жанр. Эта «одножанровость» тоже, вероятно, говорит о

том, что процесс ассимиляции того, что могла дать континентальная литература, завершился ко времени сочинения исландских рыцарских саг – исландская сага в жанровом отношении независима от каких-либо источников.

В том, что касается сюжета, исландские саги тоже явным образом проявляют независимость от оригиналов переводных рыцарских саг и от самих переводов.

В отличие от позднесредневековой континентальной литературы, в исландских рыцарских сагах сюжеты артуровских романов не получили продолжения, хотя сами романы были превосходно освоены и во всех подробностях известны в Скандинавии. Об их популярности в Норвегии и Исландии можно судить и по частотности «артуровских» мотивов, встречающихся в собственно исландских сагах, и по числу переведенных текстов о короле Артуре (помимо норвежской «Саги о Тристрате и Исонде», следует назвать также «Сагу об Ивене», «Сагу об Эреке», «Сагу о плаще» и др.). «Роман о Тристане» не только стал первым рыцарским романом, избранным для перевода в Скандинавии, но и послужил источником исландского пересоздания на тот же сюжет в «Саге о Тристрате и Исонде». Кроме того, сюжет о Тристрате и его возлюбленной лег в основу многочисленных баллад (например, «О Тристрате, Исоль Светлой и Исоль Темной»), очевидно восходящих не столько к саговой, сколько к фольклорной традиции народных рассказов (*þjóðsögur*). Однако в исландских рыцарских сагах сюжет этого самого популярного в средневековой литературе романа остался невостребованным.

Сюжет исландских рыцарских саг нередко строится вокруг путешествия, причем чаще всего это поездка героя в поисках невесты. Однако едва ли построение сюжета вокруг путешествия, предпринятого ради того, чтобы найти невесту, связано с влиянием «Романа о Тристане». Такое построение сюжета свойственно не только роману, но и многим древнейшим скандинавским мифологическим и героическим песням, например «Песни о Трюме» и «Поездке Скирнира». Правда, в «Песни о Трюме» мнимая «невеста» сама едет к жениху, да и в роли невесты вместо богини Фрейи выступает бог Тор, который жаждет вернуть себе украденный великаном Трюмом молот. Но в «Поездке Скирнира» и в ее пересказе Снорри Стурлусоном речь уже идет о настоящем сватовстве, причем, как и в романе о Тристане, подлинный жених, бог Фрейр, посылает свататься своего слугу Скирнира. Путешествие за невестой характерно также для любых, не только скандинавских, волшебных сказок, сказок-быличек.

Мотив поиска невесты, встречавшийся в Скандинавии и в архаической словесности, например в упомянутых эддических песнях, подменяет в рыцарских сагах понятие куртуазной любви, оказывающееся невоспринятым скандинавской аудиторией. Мотивы любовного служения, добровольного подчинения рыцаря даме, любовного плена, любви как недуга никогда не упоминаются скандинавскими авторами, склонными давать скорее социальные, чем психологические объяснения поступкам своих

героев¹⁸. Напротив, мотивы подстрекательства, побуждения героя к действию, к исполнению долга мести, традиционно ассоциирующиеся в исконной германской словесности с женскими образами, возникают и в рыцарских сагах.

Итак, на уровне построения сюжета влияние романа о Тристане на исландские рыцарские саги трудно доказать, ибо сходные структуры присутствуют и в фольклорных жанрах, и в мифологическом скандинавском эпосе. Тем не менее даже оригинальные рыцарские саги могут заимствовать из переводов артуровских романов имена, описания рыцарских реалий (садов, замков, празднеств, поединков, оружия, доспехов, одежды), топику. Так, эпизод с благодарным львом из «Саги об Ивене» воспроизводится изолированно или в сочетании с мотивом драконоборчества в нескольких исландских рыцарских сагах, в частности в «Саге об Экторе», «Саге о Конраде, королевском сыне», «Саге о Вильяме Кошеле», «Саге о Сигурде Молчаливом». Кроме того, в исландских рыцарских сагах иногда встречаются отдельные мотивы и образы, напоминающие о французских романах, в частности о «Романе о Тристане».

Вполне возможно, что из рыцарских романов заимствованы в сагах по крайней мере два образа: ревнивого придворного и безвинно оклеветанной героини – королевы или принцессы. Образ оклеветанной королевы, вероятно, проникает в переводные рыцарские саги под влиянием не только «Романа о Тристане», но и других французских романов (например, «Октавиан», «Тесей Колонский», «Граф Тулузский»).

Обратимся к наиболее ярким образам, встречающимся в рыцарских сагах. Мы находим их в «Пряди о Ландресе», представляющей собой пере-

¹⁸ В «Саге об Эреке», например, именно социальное неравенство мужа и жены определяет отношения главных героев Эрека и Эвиды и противопоставленной им пары – Малбанаринга и его возлюбленной Елены. Если Эрек, королевский сын, женится на бедной девушке, то Малбанаринг, напротив, уступает Елене в богатстве и знатности. Более того, в отличие от Эрека, который в начале саги становится добровольным «пленником» своего счастливого супружества [*Erex saga* 1965: 30, 12–31, 2], Малбанаринг попадает в настоящий плен к своей возлюбленной. Сообразуясь с литературными вкусами скандинавской аудитории, которой эта ситуация полного порабощения рыцаря женщиной должна была показаться немыслимой, автор саги добавляет свое объяснение странному поведению дамы: *enn hennar faðir er Tracon jarl af Acusborg, ríkr ok mikill karri* – «ее отец – Тракон ярл из Акусборга, богатый и очень большой человек», а потому она боялась, что когда людям станет известно о ее браке с простым рыцарем, то «ее отец со многими людьми победит» его, если узнает, где он находится (*hennar faðir mundi mik með miklu fjölmenni vinna ef hann vissi hvar ek væra*; *Erex saga* 66, 3). Таким образом, поведение дамы и рыцаря изображается не как обусловленное куртуазной любовью, но как мотивированное вполне естественным чувством страха и не в последнюю очередь социальным неравенством – брак с человеком, низким по происхождению, наносит урон чести его супруги.

сказ среднеанглийской версии поэмы «Доон де ла Рош», и в «Саге о Тидреке», которая основана на несохранившихся немецких источниках о Дитрихе Бернском и, следовательно, относится к переводным рыцарским сагам, однако иногда причисляется к сагам о древних временах. В «Пряди о Ландресе», включенной в «Сагу о Карламагнусе», рассказывается о прекрасной и добродетельной Олиф, жене короля Хугона, которую оклеветал влюбленный в нее злодей Милон. Опоив королеву ядом, Милон укладывает на ее ложе нищего и зовет Хугона. Король в ярости убивает нищего, а жену заключает в каменный мешок с ядовитыми жабами и змеями, отказывая ей даже в праве доказать свою невиновность с помощью испытания каленым железом (имя Милон встречается также в «Саге об Эреке» как имя злодея, помогающего жене героя). В «Саге о Тидреке» повествуется о героине по имени Сисибя, которую Херманн и Хартвин сначала опорочили, а потом по приказу мужа отвели в лес, чтобы предать смерти. Осуществлению их планов препятствует ссора, в результате которой один убивает другого, Сисибя же умирает от родов, оставляя сына (мотив совершенно не скандинавский, а, скорее всего, романский и романический).

Нельзя исключать того, что из переводных саг образ оклеветанной королевы проник и в исландские рыцарские саги. Так, он встречается в исландской «Саге о Кари Карасоне», где рассказывается, как ревнивый придворный переносит спящего героя к принцессе, а затем зовет ее отца и требует наказания (см. ниже). Нельзя сказать, что этот образ широко распространен в обоих типах саг – насколько известно, и в переводных, и в исландских сагах он встречается всего по два раза.

Вероятно, из французских же романов заимствован рыцарскими сагами и образ клеветника-придворного, активно вмешивающегося в действие перечисленных выше саг («Пряди о Ландресе» из «Саги о Карламагнусе», «Саги о Тидреке», «Саги о Кари Карасоне»). Эти саги заставляют вспомнить «Роман о Тристане», в котором завистники непрерывно интригуют против героя: в версии Тома, например, этим занимается Эстульт, а в версии Беруля – карлик Фросин. Образ злого советника, обвинителя, противника, враждующего с главным героем, небезызвестен и германской традиции. Таковы и Унферт в «Беовульфе», и Сифка (или Бикки) в предании о Эрманарихе (сканд. Йормунрекке). В нескольких песнях «Старшей Эдды» упоминается о страшной гибели любимой дочери Гудрун Сванхильд, которую ее муж Йормунрекк повелел бросить под копыта лошадей. В одной из самых известных из саг о древних временах – «Саге о Вёльсунгах» – рассказывается о том, почему Сванхильд постигла эта ужасная судьба. Она оказывается возлюбленной сына Йормунрекка Рандвера, к которой он сватался от имени и по поручению своего отца. Герои вступают в преступную связь не потому, что выпивают любовный напиток, но по наущению злого советника Бикки.

Важно заметить, что в рыцарских сагах поступки клеветников мотивированы романическими причинами, в частности влюбленностью в героиню и ревностью к герою, а потому можно предположить, что исландские саги все же испытали воздействие континентальной традиции рыцарского романа.

Влияние рыцарского романа можно обнаружить в появлении в исландских рыцарских сагах мотива наказания влюбленных.

Вспомним об одной из самых ярких в «Романе о Тристане» сцен, когда любовь героев раскрыта и их приговаривают к смерти. Наиболее драматичное описание приготовлений к казни содержит версия романа Беруля, в которой рассказывается о том, как связанного Тристана ведут на костер, однако он прыгает из окна часовни «с отвесной кручи», потом при помощи Говернала спасает Изольду и скрывается с нею в лесу. В исландской «Саге о Кари Карасоне» тоже описывается наказание, уготованное для двух влюбленных, причем здесь они страдают совершенно безвинно. Наказывает героев отец (а не муж, в отличие от романа о Тристане) принцессы Ингибьёрг, только за то, что ревнивый придворный переносит спящего Кари на ее ложе. Несмотря на мольбы Ингибьёрг, Кари связывают и обоих влюбленных приговаривают к смерти. Однако, как и в романе о Тристане, в саге один из приближенных короля (у Беруля ему соответствует Динас, сеньор Динана) заступает за героев, и их отправляют на необитаемый остров. Дружелюбный карлик, исполняющий в саге роль Говернала, помогает им. В «Саге о Кари» описывается картина мирной жизни героев на необитаемом острове: Кари стреляет птиц, чтобы добыть пропитание, а Ингибьёрг готовит пищу для обоих, так они живут вместе в большом счастье. Нельзя исключать того, что эта картина была создана под влиянием известной сцены из «Романа о Тристане», где изображается лесная жизнь героев (Тристан тоже добывает пропитание для себя и Изольды охотой и стрельбой из лука), наиболее ярко описанная Готфридом Страсбургским.

В исландских рыцарских сагах распространен еще один мотив, вероятно заимствованный из романов через посредство саг о Тристраме, – это мотив трудного исцеления героя от раны, возможного, только если он отправится в другую страну. Обычно вылечить раненого под силу только принцессе и/или родственнице противника героя. Если в романе о Тристане рану, нанесенную герою Морхольтом, не мог исцелить никто, кроме Изольды, дочери короля Ирландии, то в «Саге о Мирмане» героя может вылечить только принцесса Сицилии, в «Римах о Филиппе» – принцесса Испании, в «Саге о Ремунде» – принцесса Константинополя. В ранней версии «Саги о Харальде, Убийце Хринга» (см. ниже), текст которой реконструируется по римам, говорится, что рану, полученную героем от руки противника (Хермода), не может исцелить никто, кроме сестры самого противника. Подобно многим другим принцессам в рыцарских сагах, эта целительница тоже живет в Константинополе и, как и Изольда, любит брата больше жизни и хочет отомстить его убийце, а отнюдь не способствовать его выздоровлению. Герою «Саги о Харальде» тем не менее, как и Тристану, удастся хитростью добиться излечения, для этого ему тоже нужно отправиться в долгое путешествие в чужую страну.

В более поздней версии той же саги герой, раненный отравленным мечом в голову, получает исцеление не от принцессы, но от карлика из дальних стран. Но и здесь описание раны заставляет вспомнить о знаменитом романе. Карлик говорит герою, что рана его опасна, «так как обломок

железа застрял и, предполагалось, что ты должен будешь умереть от этого, ибо ясно, что меч был отравлен». Напомним, что в романе Морхольт тоже ударяет героя отравленным мечом, причем обломок меча застревает в ране и отравляет героя до тех пор, пока его не исцеляет Изольда. Может быть, на трактовку исландскими сагами мотива трудного исцеления героя от раны оказал влияние «Роман о Тристане».

Мотив любовного треугольника тоже мог появиться в рыцарских сагах под воздействием «Романа о Тристане»: если Тристану суждено обмануть ожидания своего дяди, то и один из героев «Саг о Тидреке» тоже ведет себя сходным образом. В этой саге рассказывается о том, как конунг Тидрек посылает ярла Хербурта свататься к дочери короля Артура, правителя Британии. Хербурт тем не менее не выполняет поручения, так как сам завоевывает любовь невесты и вместе с нею спасается бегством. В отличие от героя «Саги о Харальде» (см. ниже) ему и в голову не приходит считать себя «предателем господина». Однако в отличие от Тристана он и не собирается окружать свою победу тайной. Возможно, конечно, что в «Саге о Тидреке» вновь заметно влияние романа о Тристане и Изольде, тем более что именно в этой части саги двум второстепенным персонажам даны имена Тристрама и Изольды. Известно, что «Роман о Тристане» проникает в Германию во второй половине XIII в. и адаптируется Эйлхартом в то же время, когда работает составитель «Саги о Тидреке», упоминающий имена Тристана и Изольды.

Напомним, однако, что мотив соперничества героев из-за женщины лежит в основе не только романов или рыцарских саг, но и некоторых родовых саг, в частности так называемых саг о скальдах («Сага о Кормаке», «Сага о Гуннлауге», «Сага о Халльфреде», «Сага о Бьёрне Герое из Хитдаля»). Более того, отражения этого мотива можно увидеть и в скандинавских героических песнях: в предопределенном судьбой, как в родовых сагах (а не любовным напитком, как в романах), соперничестве между двумя героями, тоже связанными родственными узами. Вспомним о том, что в эдическом эпосе сюжет, например, «Первой песни о Хельги Убийце Хундинга» строится вокруг соперничества конунга Хельги и его сводного брата Хедина из-за валькирии Свавы.

264

Иногда соперником героя становится его близкий друг, родственник или посланец, в некоторых случаях принимающий на себя роль жениха (подобно Тристану, который внушает невесте чувство к самому себе, поступает и Хербурт в «Саге о Тидреке»). Встречается роль нечестного посла и в германском эпосе (Сигурд, посланный Гуннараром, берет на себя роль жениха), и в сагах об исландцах (Торд в «Саге о Бьёрне Герое из Хитдаля»). Дополнительную напряженность эпической песни (или восходящей к ней саге о древних временах) придает до конца неразрешенное сомнение в том, остался ли посол верным герою или нет (Сигурд и Брюнхильд).

Мотив любовного треугольника не всегда трактуется в исландской литературе так, как в романе о Тристане и Изольде. Любящие часто остаются верными своему долгу (как, например, в «Саге о Кари» или в «Саге о Фритьофе»). Мотив супружеской измены встречается в исландских сагах

относительно редко. В отличие от континентальных романов, в рыцарских сагах, герои которых ради дружбы и родства отрекаются от любящих и любимых ими женщин, узы побратимства, не говоря уже о братстве по крови, оказываются несравненно сильнее, чем узы любви.

Еще один мотив, появление которого в исландских рыцарских сагах, возможно, связано с ассимиляцией романа о Тристане и Изольде, это мотив испытания целомудрия. В романской литературе он получает распространение не только в произведениях о Тристане, но и в других артуровских романах и в лэ на артуровские сюжеты (10 памятников)¹⁹. В германской литературе этот мотив используется еще чаще (16 памятников)²⁰. Встречается он и в кельтской словесности²¹.

Этот мотив применяется в двух основных вариантах – испытание целомудрия каленым железом и с помощью волшебных предметов (плаща и рога). В «Романе о Тристане» встречается первый вариант мотива, тради-

¹⁹ Приведем несколько примеров романских памятников, связанных с мотивом испытания целомудрия с помощью волшебных предметов – плаща и рога: «Лэ о коротком плаще» (Lai du cort mantel); сокращенный вариант лэ в романе «Господин Гавейн» (Messire Gauvain ou La Vengeance de Raguidel, 3906–3955); «Лэ о роге» (Lai du cor) Роберта Бикета; продолжение «Персеваля» Кретьена де Труа (Perceval le Gallois, 640–767); «Роман о Ренаре» (Le Roman du Renard); прозаический «Роман о Тристане» (Le Roman en Prose de Tristan); «Круглый стол» (La Tavola Ritonda); «Тристан Риккардианский» (Tristano Riccardiano), получивший свое название по названию библиотеки во Флоренции (Biblioteca Riccardiana), в которой хранится рукопись (MS 2543), «Неистовый Орландо» (Orlando Furioso, Canto XLII, 70–73; XLIII, 6–44) Ариосто.

²⁰ Германские памятники, в которых встречается мотив испытания целомудрия, можно условно разделить на две группы. В обеих – целомудрие испытывается с помощью волшебных предметов, в первой – с помощью плаща, а во второй – с помощью волшебного сосуда, обычно рога. Первая группа: «Сага о плаще» (Möttuls saga); «Сага о Самсоне Прекрасном» (Samsons saga fagra); «Римы о плаще» (Skikkju rímur); немецкое фавлю «Плащ» (Der Mantel), приписываемое Генриху фон Тюрлину (Heinrich von dem Türlin); поэма Ульриха фон Затиковена «Ланцелет» (Ulrich von Zatzikhoven «Lanzelet»); «Фастнахтшпиль» (Fastnachtspiel), «Плащ Люнеты» (Der Luneten Mantel); песнь «Плащ Ланеты» майстерзингера Брунса (Lanethen Mantel); голландский вариант поэмы «Ланцелот» (Lancelot); сокращенный вариант в поэме Томаса Грея (Scalachronica – Хроника Англии и Шотландии 1066–1362); английская баллада «Мальчик и плащ» (The Boy and the Mantel). Вторая группа: поэма Генриха фон Тюрлина «Корона» (Diu Crône); «Танец роконосцев» (Cokwolds Daunce); английская баллада «Мальчик и плащ» (The Boy and the Mantle); Мэлори «Смерть Артура» (Thomas Malory «Morte d'Arthur»).

²¹ Мотив испытания целомудрия с помощью волшебного плаща встречается и в кельтской словесности: шотландская (гаэльская) поэма о плаще (Book of the Dean of Lismore, XVI в.), ирландская баллада о плаще (Reliquiae Celtica. A Posthumous Collection of the Works of Alexander Cameron); вариант поэмы о плаще из памятника XVII в. (Duanaire Fhinn); вариант поэмы о плаще из ирландской рукописи XIX в.

ционный, – с помощью каленого железа. Этот вариант тоже находит отражение в исландской словесности, причем не в рыцарских сагах, но в одной из исконных родовых исландских саг, а именно в рассказе о Спес из «Саги о Греттире» (см. выше). Второй вариант мотива – испытание целомудрия с помощью волшебных предметов (плаща и рога), – скорее всего, обязан своим появлением в Скандинавии переводам. В Норвегии довольно рано было переведено французское «Лэ о плохо сшитом плаще», сюжет которого связан с испытанием верности и чистоты дам при дворе короля Артура и их последовательным разоблачением.

Перевод лэ известен как «Сага о плаще» и повествует о том, как некий юноша, явившись ко двору короля Артура, просит всех дам примерить чудесный плащ, скроенный волшебницей-эльфом, который придется впору только или чистой девице, или даме, хранящей верность своему возлюбленному, или жене, никогда не изменявшей мужу. Сначала королева, затем возлюбленная королевского сына, затем все дамы одна за другой надевают чудесный плащ, однако он оказывается им чересчур короток, изобличая их порок. После того как все дамы заслуженно опозорены, король Артур по совету юноши приказывает обыскать королевские покои в надежде, что найдется хотя бы одна чистая девица или верная жена. Отыскивается одна юная дама, которая занемогла и не смогла явиться ко двору вовремя. Ее возлюбленный по имени Карадин так сильно дорожит ею, что отказывается узнать правду, а потому запрещает ей примерять волшебный плащ. Девица тем не менее настаивает и, заручившись его согласием, надевает плащ, который оказывается ей впору. Так при дворе короля Артура находится лишь одна чистая девушка, которая получает волшебный плащ в награду за добродетель.

В Исландии, где переводная «Сага о плаще» была, очевидно, известна, возник интерес к истории или, вернее, к предыстории волшебного плаща, к его происхождению. Так была сочинена «Сага о Самсоне Прекрасном», в которой рассказывалась история волшебного плаща до того, как он попал ко двору короля Артура. Из «Саги о Самсоне Прекрасном» (гл. 18) мы узнаем, что четыре феи в течение восемнадцати лет без сна и отдыха пряли волшебный плащ для конунга Скрюмира из Йотунхейма в наказание за то, что они украли немного шерсти из руна необыкновенно прекрасного овна. Плащ был соткан именно из этой шерсти, которая описывается с помощью всех цветов: золотого, шелкового и всех «оттенков» (*ok kolors*)²². Сотканый феями плащ не могла надеть ни одна нецеломудренная женщина (гл. 20, 24), ни одна ленивица, понапрасну теряющая время (гл. 20), более того, с его помощью можно было разоблачить вора – плащ падал у него с плеч (гл. 24). Однако герой саги Самсон Прекрасный получает плащ в результате воровства – некий Квинталин, владеющий искусством менять обличье, крадет его и отдает герою в качестве выкупа за свою жизнь. Волшебные свойства плаща проверяются на двух свадебных торже-

²² «Сага о Самсоне Прекрасном» цит. по: [Samsons 195: Bd. 2, 347–401].

ствах. Во время свадьбы самого Самсона ни одна женщина не может надеть плащ, кроме невесты героя, Валентины. Тем не менее Самсон дарит плащ другой девушке по имени Ингиам, у которой спустя некоторое время его крадет викинг Гвимар. Плащ оказывается в Африке, откуда посылается в Англию ко двору короля Артура дамой по имени Элида. После этого и разворачивается действие переводной «Саги о плаще». Так, волшебный плащ – предмет, проникший в Скандинавию благодаря переводу французского лэ, наделяется собственно исландской «родословной» в лучших традициях исландской саги, где не только герой, но и предмет должен иметь свое происхождение, интересное и автору саги, и его аудитории.

Нельзя не заметить, что отдельные мотивы, возможно, заимствованные из «Романа о Тристане», рассеяны по нескольким исландским рыцарским сагам, однако известна также и сага, где мотивы, которые могли быть почерпнуты из французского романа, собраны воедино.

Такова «Сага о Харальде, убийце Хринга», очевидно, существовавшая в двух версиях. Ранний вариант этой саги не сохранился, но реконструируется на основании «Рим о Харальде» (Haralds Rímur Hringsbana), сюжетно связанных с утраченной сагой. Даже краткий пересказ рим позволяет заметить сходство с «Романом о Тристане». Римы начинаются с описания славного царствования датского конунга Хринга, верховного короля над двадцатью правителями. Когда конунг Хринг остается вдовцом, его сын Харальд уговаривает его не горевать, а жениться вторично. Хринг соглашается и посылает своего сына посвататься вместо него к Сигнью, дочери английского короля Эйрика. Харальд в сопровождении дружины прибывает к английскому двору, там в их честь дают пир. Эйрик, отец невесты, отвечает согласием на сватовство, и Харальд отправляется в Данию вместе с Сигнью. Во время морского плавания Харальд и Сигнью понимают, что любят друг друга. По мере приближения к Дании печаль их усиливается. В этот момент перед влюбленными появляется Один в чужом обличье и дает им совет. Он предлагает убедить крестьянскую дочь, которую тоже зовут Сигнью, поменяться местами с невестой. Затем Один уже в другом обличье является к конунгу Хрингу и говорит ему, что его обманывают. Хринг пытается сжечь своего сына в палатах, но тот спасается и обещает отцу уехать из страны. Хринг жаждет мести и погибает от руки Харальда.

267

Харальд со своей дружиной в отчаянии покидает Данию, странствует по бушующему морю, сражается на поединке с воином по имени Хермод, получает от его руки рану. Умиравший Хермод говорит, что никто не сможет исцелить Харальда, кроме сестры самого Хермода, которая любит брата больше жизни и будет проклинать его убийцу. Харальд отправляет дружину в Данию и в одиночку отправляется искать исцеления. Год спустя он встречается племянника Хермода по имени Хертрюгг, греческого царя. Переодетый нищим Харальд хитростью заставляет Хертрюгга стать его побратимом и дать обещание помочь ему исцелиться. Хертрюгг привозит Харальда в Константинополь и с помощью хитроумной уловки принуждает свою мать, сестру погибшего от руки Харальда Хермода, исцелить убийцу ее брата. Рассказ о Харальде заканчивается его

свадьбой с Сигнью и описанием его воцарения в Дании, Хертрюгт же с другой Сигнью правят Византией.

Эта трагедия Харальда, принца датского, во многом напоминает роман о Тристане. Правда, география романа о Тристане здесь значительно изменена, герой отправляется за невестой не в Ирландию, а в Англию, сватающийся же к ней король живет в Дании. Обвинитель Тристрама Мариадок заменяется Одним в разных обличьях, открывающим Хрингу правду. Однако здесь тоже присутствуют две героини с одним именем, правда, это имя теперь звучит как Сигнью, а не Исонда, Исодда или Изольда. Более того, если в романе о Тристане или в сагах о том же герое подменная невеста играет не более чем эпизодическую роль, то в саге о Харальде она, напротив, остается на сцене до конца и становится женой Хертрюгта.

Даже во второй части саги многое напоминает о знаменитом французском романе. Мотив единоборства героя, функция в сюжете противника (роль Хермода совершенно идентична роли Морхольта), введение в рассказ сестры убитого – единственной, кто имеет власть исцелить героя, морское путешествие, предпринятое ради исцеления, возможно, восходят к традиции романов о Тристане. Нужно заметить, что и эпизод ранения героя, и его путешествие ради исцеления вынесены в саге за рамки главной истории, основанной на характерном для романа «треугольнике». Создается впечатление, что исландский автор решил разделить события во времени и в пространстве, привлекая для этого новых персонажей. Роль помощника героя исполняется в саге о Харальде Хертрюгтом совершенно так же, как это делает Карадин в переводной саге.

Главное же сходство саги о Харальде с романом о Тристане состоит в объединении всего набора ключевых мотивов и образов. В саге не только появляется образ злого советчика, в роли которого выступает сам Один, сначала толкающий влюбленных на обман, а потом раскрывающий их вероломство, но и объединяются мотивы путешествия за невестой, сватовства от имени родственника, наказания влюбленных, подмены невесты на брачном ложе, трудного исцеления от раны и др. По отдельности эти мотивы уже встречались в рыцарских сагах, однако лишь их соединение указывает на возможную связь саги о Харальде с романом о Тристане.

268

В более поздней версии «Саги о Харальде» сюжет (во всяком случае, до гибели короля Хринга) развивается так же, как и в раннем варианте саги, реконструируемом по римам, и сохраняет то же сходство с переложениями романа о Тристане. Незначительно изменяются здесь лишь детали: так, Сигнью оказывается дочерью не короля Англии, но царя Константинополя по имени Даг, иначе описывается исцеление героя (при помощи умелого карлика), заканчивается сага рассказом о приключениях героя с чудовищами в Азии и описанием его правления как царя Византии. Знаменательны изменения мотивации персонажей в эпизоде сватовства героя от имени своего отца и следующего за этим морского путешествия.

Отец Сигнью Даг говорит восемнадцатилетнему Харальду, что считает его самого (а не его отца) более подходящим женихом для своей дочери, на что юноша надменно отвечает: «Я не хочу, чтобы меня из-за нее называ-

ли предателем моего господина (drottinsvikari)»²³. Заметим, что сходным образом герой ведет себя и еще в одной исландской саге. В «Саге о Ярлманне и Херманне» герой, посланный за невестой, тоже отказывается стать «предателем господина» (в саге используется то же слово – drottinsvikari) и привозит вверенную его попечению девушку. Героине «Саги о Харальде» настроения юного героя отнюдь не созвучны, она полностью разделяет мнение своего отца, но в конце концов соглашается отправиться с Харальдом в Данию. Во время путешествия она становится все более молчаливой и грустной, пока Харальд не спрашивает ее о причине тоски. Приведем очередную сцену из саги:

Он спросил о причине ее горя, убеждая ее добрыми словами, чтобы она перестала грустить, но она рыдала все больше. Тогда он отвел ее в небольшое помещение, чтобы поговорить с нею наедине, и сказал: «Теперь скажи мне, прошу тебя, причину твоего горя, и я помогу тебе, если смогу». – «Ты один можешь исцелить меня», – ответила она, – тебе и раньше было известно мое желание». – «Не говори так, – сказал Харальд, – я не могу этого сделать. Это должно произойти». – «Никогда, – вскричала она, – если только я смогу этого избежать, не обращаю я свои глаза на твоего отца. Мне приятнее броситься в море и никогда больше не видеть солнца, и я сделаю это, но, хотя ты отвернешься от меня, я все-таки буду продолжать любить тебя, как свою жизнь». И тогда она обхватила обеими руками его шею в таком горе, что почти потеряла сознание, и просила его многими прекрасными словами никогда не позволять ей видеть короля Хринга. Тогда Харальд сказал: «Для меня это трудное положение, и непросто найти из него выход. Если я позволю твоему великому горю взять верх над моим сердцем и испытаю к тебе жалость и любовь, это обернется мне злою судьбою.

После чего этот столь хорошо владеющий собой герой удаляется, оставляя девушку в слезах, однако впоследствии все же находит выход из сложившейся ситуации и при помощи подставной невесты спасает Сигню от ненавистного ей брака. Заметим, что исландский автор предпочитает мотивировать поступки героев их собственной свободной волей, не прибегая к помощи любовного напитка. Заканчивается эта поздняя версия саги так же, как и ранняя – женитьбой героя на королевской дочери и его воцарением, затем сообщаются краткие сведения о его потомках. Этот характерно сказочный конец – женитьба на королевской дочери и воцарение – обязателен для исландских рыцарских саг. При этом к такому фольклорному окончанию всегда добавляется и традиционное саговое заключение о воцарении потомков. Близостью к волшебной сказке обуславливается и восприятие времени в исландских рыцарских сагах – дей-

²³ Фрагмент «Саги о Харальде, убийце Хринга» цит. по: [Leach 1975: 192].

ствие выносится за границы исторического времени, время осмысляется как фиктивное²⁴.

По мере ассимиляции романических мотивов рыцарские саги все дальше отходят от послуживших толчком к их рождению континентальных романов и сближаются, во всяком случае в Исландии, с фольклорно-мифологическими жанрами. Утрачивая рыцарско-авантюрную семиотику континентального романа, рыцарские саги не приобретают и индивидуальной семиотической структуры саг об исландцах. В них эксплицируются архаичные и универсальные автохтонные модели, типологически связанные с фольклорными и мифологическими темами или героями, – битва с драконом (Ивен), спасение королевства (Парсеваль), поиски невесты (Тристам, Кларус) и т. д., к которым в конечном счете восходят глубинные структуры самих рыцарских романов.

По сравнению с редакторами переводных саг создатели исландских рыцарских саг делают еще один шаг в направлении фольклорно-сказочной традиции. В этих сагах преобладают уже не мотивы сказок-быличек (как в сагах о древних временах), т. е. сказок, которые принимались за быль и могли кончаться и смертью героя, но мотивы волшебных сказок, которые никогда не принимались за быль и всегда заканчивались свадьбой героя и его воцарением. Эти мотивы – молодость героя, не подающего надежд, злая мачеха, добывание волшебного средства, чудесные превращения, чудесный помощник, обеспечивающий спасение от злых сил, преодоление непреодолимого препятствия, решение невыполнимой задачи – почти не встречаются в переводных сагах, но регулярно вводятся в исландские рыцарские саги.

Композиция исландской рыцарской саги в меньшей степени напоминает композицию сказки. Как известно, для сказки характерны композиционная стройность и концентрация повествования вокруг одного персонажа (сюжет обычно связан с преодолением препятствий к браку, чему служит введение волшебных помощников, предметов, чудесных превращений и т. д.). В исландских рыцарских сагах, напротив, концентрации повествования вокруг одного героя препятствует наличие не только дублеров, но и разнообразных побочных сюжетных линий, связанных с второстепенными персонажами. Эта композиционная рыхлость заставляет вспомнить об особенностях композиции саг об исландцах.

В отличие от сказки и совершенно как в сагах об исландцах, в рыцарских сагах сообщается масса сведений, избыточных для развертывания действия – личные имена, генеалогии, географические сведения, названия местностей. В сагах об исландцах такие сведения были художественно незначимыми элементами, осознаваемыми как правда, а потому входившими в сагу как неотъемлемая часть ее содержания, очевидно, не наделенная ху-

²⁴ Следует отметить генетическое родство с волшебно-героической сказкой и самих рыцарских романов, к которым восходит жанр скандинавской рыцарской саги [Мелетинский 1986: 146–151].

дожественной функцией [Стеблин-Каменский 1984: 20–42]. Можно предположить, что в рыцарских сагах назначение подобных сведений – придать правдоподобие, создать иллюзию реальности. Эти сведения относятся уже не к содержанию, но к форме, превращаясь в семантически нагруженный (т. е. обусловленный осознанным введением вымысла) художественный прием, имеющий ту же функцию, что и бесконечно воспроизводимые заверения в правдоподобии²⁵.

Вполне традиционна и нарративная структура рыцарских саг, сочиненных в Исландии. Давно замечено, что в основе почти всех исландских рыцарских саг лежит четырехчастная структура: юность героя – мотива-

²⁵ Заверения в правдоподобии часто употребляются в рыцарских сагах. Возможно, потому, что в этих сагах (в отличие от саг об исландцах) важную роль играют вымысел, фантастика, и встречаются сказочные персонажи, например великаны, карлики, драконы и т. д., их авторы как будто чувствуют потребность защитить себя от упреков в недостоверности. Так, «Сага о Тидреке», основанной на несохранившихся легендах о Дитрихе Бернском – готском короле Теодорихе Великом, – предпослан пролог, в котором рассказывается о том, как измельчал род людской со времен потопа, когда, «как говорят многие, люди после Ноя были большими и сильными и жили много жизней» [*Pidreks saga* 4] (ср. также «Сага об Александре», где идет речь о том, что после потопа над строительством Вавилонской башни трудились великаны [*Alexanders saga* 36]). Автор саги явно стремится дать правдоподобное объяснение победам своего героя, сравнивая его с людьми старого образца, способными победить целое войско. Он считает, что никто не должен удивляться невероятным победам короля Тидрека, так как он и его дружинники вдобавок ко всему владели наилучшим оружием. Желая убедить слушателей в достоверности рассказа, автор напоминает им, что в мире существуют необычные явления, о которых повествуют старые истории (*frásögn*), и добавляет: «Кажущееся удивительным в одних странах, в других – вполне обычно» [*Pidreks saga* 5]. Он называет глупцами тех, кто не верит в услышанное впервые, и говорит о пользе «саг об отважных людях» (*sögur frá göfugum mönnum*), которые всегда под рукой и могут быть рассказаны и днем и ночью одним человеком, многим слушателям или нескольким [*Pidreks saga* 6]. Автор саги вновь и вновь возвращается к вопросу о доверии аудитории к тому, о чем ей рассказывают, – это, по-видимому, заботит его более всего остального. Он выражает свое возмущение теми, кто склонен считать ложью то, что они не видели и о чем не слышали сами, и наконец объясняет, почему маловеры называют рыцарские саги «лживыми». Оказывается, они попросту завидуют отваге тех героев, о которых рассказывается: «и может быть, кто-нибудь из слушателей не хочет слушать, так как то, что говорится, не похоже на его собственные дела» [*Pidreks saga* 7]. О каких бы невероятных событиях ему ни приходилось повествовать, автор «Саги о Тидреке» последовательно стремится дать им вполне рациональное объяснение. Рассказывая об амулете, приносящем победу его владельцу («в то время у конунга был камень, который давал победу тому, кто им владел»), автор замечает: «Но я не знаю, было ли это в природе самого камня или в это верили те, в чьей собственности находился камень» [*Pidreks saga* 107], – тем самым объясняя силу амулета не магией, но верой владельца. («Сага об Александре» цит. по: [*Alexanders saga* 1925]; «Сага о Тидреке» цит. по: [*Pidreks saga af Bern* 1954]). Так, рассказ о невероятных событиях – наиболее характерная черта рыцарских саг, отличающая их от саг об исландцах, – получает оправдание, а нередко и рационалистическое обоснование.

ция поиска и отъезд героя – цикл приключений и конфликт – возвращение героя и свадьба. Согласно наиболее распространенной схеме протагонист знатного рода, побуждаемый своими советниками, друзьями или родственниками к вступлению в брак, отправляет посла за невестой (реже герой едет сам, но переодевшись и скрыв свое имя). В первый раз сватовство может оказаться неудачным (препятствием к достижению цели может быть нежелание отца, самой невесты или существование соперника; эти препятствия преодолеваются силой оружия, убеждения, приворотными средствами и т. д.), тогда может потребоваться второе посольство (это чисто структурное, но не семантическое удвоение). Прибыв к чужеземному двору, жених или его посол явно или тайно встречаются с невестой, после чего следует или насильственное похищение невесты, или ее тайное бегство с возлюбленным, или их свадебное путешествие.

Нельзя не заметить, что описанная выше структура в общих чертах совпадает с той универсальной морфологической схемой историй о поисках невесты, которая была распространена в Северной и Западной Европе в конце XII – начале XIII в., когда французские романы проникли в Германию, а германские героические сказания – в Скандинавию. Возможно, имела место традиционная культурная диффузия, которой способствовала устная инфильтрация в исландскую литературу мотивов и образов из немецкого эпоса миннезингеров, заимствованных, в свою очередь, из французской литературы. Хотя известно, что в истории европейского романа преобладает заимствование, в Исландии оказался возможным компромисс между заимствованной и исконной традициями, ассимиляция недавних заимствований из Франции и Германии собственно скандинавскими сказаниями. В результате в исландской литературе появляются сочинения, поразительно традиционные в использовании персонажей и легендарных мотивов и столь же инновационные в развитии популярного сюжета, в основе которых лежит поиск невесты. Скорее всего, в исландских рыцарских сагах произошла амальгамация исконных и заимствованных мотивов именно с этой повествовательной структурой.

Трудно с уверенностью утверждать, к какому именно источнику восходит образная система исландских рыцарских саг – к исконной мифологии или к заимствованным романам, но можно заметить, что образы персонажей, сходные с теми, что получают распространение в рыцарских сагах, встречаются и в исконной мифологической, и литературной традиции.

Персонажи исландских рыцарских саг так же стремятся отомстить за нанесенное оскорбление, восстановить честь и доброе имя, как и герои саг об исландцах. В рыцарской саге герой отправляется в путь не на поиски приключений, не для того, чтобы испытать свою силу и храбрость. Обычно он ставит перед собой вполне определенную цель – отомстить обидчику, вернуть утраченное родовое наследие, найти себе невесту. Ключевое в романе понятие *aventure* функционально обесценивается в сагах – герой не развивается, не улучшается благодаря приключениям, не стремится к нравственному совершенству. Возможно, поэтому символика «Круг-

лого стола» короля Артура, к которому герои возвращались обновленными нравственно и духовно, оказывается в сагах невоспринятой. Рыцарская сага лишается феодальной идеологии, составляющей главный смысл романа для придворной аудитории.

Несмотря на отчуждение рыцарских саг от придворной среды, в них широко распространяются литературные портреты правителей, строящиеся по описаниям знаменитых скандинавских конунгов. Уже в самых ранних рыцарских сагах особенное внимание уделяется образу короля Артура. Идеализация, заметная в изображении короля Артура и повлиявшая на трактовку образов других персонажей рыцарских саг, возможно, объясняется желанием скандинавских правителей, начиная с норвежского короля Хакона Хаконарсона (1217–1263), во время правления которого создаются первые переводы рыцарских романов, идентифицировать себя с легендарным правителем Британии.

Способы изображения персонажей в рыцарских сагах тоже заставляют вспомнить об исконной саговой традиции. Вербальное сходство описаний правителей бросается в глаза (воспроизводится с небольшими вариациями один и тот же набор формул): упоминается о красоте и отваге героя, его умении «владеть искусствами», о том, сколь высоко его ценили окружающие. Сближение характеров в рыцарских сагах с образами героев в сагах об исландцах, вероятно, объясняется сознательным стремлением их создателей воспроизвести модели поведения, соответствующие представлениям скандинавской аудитории.

Сочинение в Исландии рыцарских саг (произведений со своим собственным сюжетом, не соотносимых с оригиналом) – конечная стадия процесса ассимиляции рыцарских романов, начавшегося в Норвегии в XIII в. с переводов иноязычных, преимущественно французских, памятников. Об устойчивости и жизнеспособности жанра рыцарской саги в Исландии свидетельствует и сохранение в огромном количестве рукописей, и публикация в популярных изданиях в XIX и в XX вв., и в не меньшей степени число основанных на их сюжетах рифмованных эпических поэм – рим. Заметим, что если переводных саг сохранилось около 25, а оригинальных исландских рыцарских саг – около 30, то рим дошло до нас бесконечное множество. Эта устойчивая поэтическая традиция просуществовала более пяти веков и дожила почти до наших дней. Так, рецепция того нового, что мог дать рыцарский роман, его ассимиляция и, наконец, включение в новую систему поэтики способствовали тому, что из всех европейских стран Скандинавия оказалась наиболее благоприятной для сохранения сюжетов, мотивов рыцарских романов, где им была суждена долгая жизнь.

Влияние романов, в частности «Романа о Тристане», на исландские рыцарские саги («Сагу о Кари», «Сагу о Харальде», «Сагу о Ремунде», «Сагу о Мирмане», «Сагу о Херманне») обусловлено культурной диффузией. При этом многое из того, что было ассимилировано сагами под влиянием романов, существовало и в исконной традиции словесности. Исландские рыцарские саги многим обязаны и фольклорной традиции, и в еще

большей степени – исконной саговой традиции, с которой они связаны генетическим родством. Возможно, укорененность нового жанра не в последнюю очередь объясняется успешностью и полнотой ассимиляции того нового, что мог дать рыцарский роман исландской саге. В процессе усвоения сагами этого нового (в наборе мотивов, способах обогащения образности, вариантах развертывания сюжета) происходит естественный отбор, отбирается преимущественно то, что находит опору в поэтике собственного исконного жанра – саги.

Литература

- Исландские саги 1999 – *Исландские саги*. В 2 т. / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. Т. 1. СПб., 1999.
- Матюшина 2002 – *Матюшина И.Г.* Поэтика рыцарской саги. М.: РГГУ, 2002.
- Мелетинский 1986 – *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* Почему сказки одинаковые? // *Живая старина*. 2004. № 1 (41). С. 7–10.
- Clover 1974 – *Clover C.* Scene in Saga Composition // *Arkiv för nordisk filologi*. 1974. Vol. 89. P. 57–83.
- Clover 1985 – *Clover C.* Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*) // *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide* / Ed. by C. Clover, J. Lindow. *Islandica*, 45. Ithaca; London, 1985.
- Сага о Треттире / Изд. подг. О.А. Смирницкая, М.И. Стреблин-Каменский. Новосибирск: изд-во Наука, 1976.
- Сага Тристрама и Исонды 1976 – Сага Тристрама и Исонды/Легенда о Тристане и Изольде. Изд. подгот. А.Д. Михайлов. М., 1976.
- Стеблин-Каменский 1984 – *Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Л., 1984.
- Alexanders saga 1925 – *Alexanders saga* / *Íslandsk Oversættelse ved Brandr Jónsson* (Biskop til Holar 1263–64). Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat / Udg. ved Finnur Jónsson. København, 1925.
- Allen 1971 – *Allen R.F.* Fire and Iron: Critical Approaches to *Njáls saga*. Pittsburg, 1971.
- Andersson 1967 – *Andersson Th.* The Icelandic Family Saga. Cambridge, 1967.
- Blaisdell 1965 – *Blaisdell F.W.* Some Observations on Style in the *Riddarasögur* // *Scandinavian Studies: Essays presented to Dr Henry Goddard Leach on the Occasion of his 85 Birthday* / Eds. C.F. Bayerschmidt, E.J. Friis. Seattle, 1965.
- Erex saga 1965 – *Erex saga Artuskappa* / Udg. F.W. Blaisdell; *Editiones Arnamagnæanæ*. Ser. B. København, 1965. Bd. 19.
- Kalinke 1981 – *Kalinke M.E.* King Arthur North-by-Northwest: The *matière de Bretagne* in Old Norse-Icelandic Romances. Copenhagen, 1981.
- Leach 1975 – *Leach H.G.* *Angevin Britain and Scandinavia*. Harvard, 1975.
- Lönnroth 1976 – *Lönnroth L.* *Njáls saga: A Critical Introduction*. Berkley, 1976.

- Saga af Tristram ok Ísönd 1953 – Saga af Tristram ok Ísönd / Bjarni Vilhjálmsson bjó til prentunar // Riddarasögur. Reykjavík, 1953. Bd. 1.
- Samsons saga fagra 1953 – Samsons saga fagra / Bjarni Vilhjálmsson bjó til prentunar // Riddarasögur. Reykjavík, 1953. Bd. 2.
- Schah 1960 – *Schah P.* The Saga of Tristram ok Ísodd: Summary or Satire? // Modern Language Quarterly. 1960. Vol. 21.
- Þiðreks saga af Bern 1954 – Þiðreks saga af Bern / Guðni Jónsson gaf út. Reykjavík, 1954.
- Tristrams saga ok Isoddar 1954 – Tristrams saga ok Ísoddar / Riddarasögur / Bjarni Vilhjálmsson bjó til prentunar. Bd. VI. Reykjavík, 1954. Bd. 6.

СЮЖЕТ ПОЭМЫ О ДИГЕНИСЕ АКРИТЕ И КОЕ-ЧТО О ТИПОЛОГИИ ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОЕВ

Влияние поэмы о Дигенисе на
нашу поэзию до сих пор еще
не вполне выяснено.

Инн. Анненский

276

Тридцать пять лет назад меня заинтересовали некоторые аспекты среднегреческой поэмы о Дигенисе Акрите [*Дигенис* 1960; *Сыркин* 1964], впоследствии я несколько раз возвращался к ней [*Левинтон* 1979; 1991; 1992]. Один из докладов на эту тему, прочитанный шестнадцать лет назад, касается некоторых общих аспектов типологии эпических героев – одной из тем, бывших предметом давних занятий С.Ю. Неклюдова и наших с ним разговоров об эпосе, начавшихся в том же 1971 г. Опубликованы были только тезисы доклада [*Левинтон* 1990], так что основные положения, видимо, следует повторить или переформулировать, прежде чем дополнить их соображениями о типологии героев.

Нужно в первую очередь подчеркнуть, что сама проблема «сюжет поэмы о Дигенисе» возникает только при традиционной жанровой атрибуции этой поэмы. Если мы приложим к ней мерку не эпоса, а рыцарского романа (жанра, при всех своих фольклорных чертах письменного), то черты поэмы, которые представляются необычными, окажутся вполне тривиальными. Таково, прежде всего, двухчастное построение сюжета: рассказ о герое предварен соизмеримым по объему рассказом о его отце. Это не значит, что структура поэмы решительно противоречит жанровым признакам эпоса и не может быть объяснена в системе этого жанра, однако такое объяснение требует значительно больших усилий и изобретательности. Тем не менее византийский контекст и общеевропейская типология как будто свидетельствуют в пользу эпической трактовки поэмы, и мы не будем пы-

таться перекроить эту традицию. Особенно убедителен в этом аспекте краткий, но тонкий анализ А. Лорда*, показавший, во-первых, устный характер самого текста поэмы на низших уровнях (как говорили в те времена, когда я впервые читал поэму), во-вторых, цельность и стройность ее сюжета [Лорд 1995: 233–247; Lord 2000: 207–220]. Отдельные непоследовательности в деталях не противоречат связности целого (и, как подчеркивает Лорд, носят специфически «устный» характер [Лорд 1995: 244]), причем речь идет не о внешней логичности, а о содержательной, глубинной связности. Даже фрагментарный анализ выявляет симметрию (параллелизм и противопоставление) между эпизодами поэмы, принцип «перекличек» деталей и редупликации мотивов. Таковы, в частности, отношения между историей Дигениса и жизнью его отца (до сих пор высказываются мнения о позднем соединении этих двух сюжетов), между двумя столкновениями Эмира с братьями его жены, между двумя изменами Дигениса [о них и отчасти о предыдущих эпизодах см.: Левинтон 1991] и т. п. В частности принцип редупликации снимает мнимые «избыточные» повторы, на основании которых Грегуар пытался перекроить весь сюжет, приводя его в соответствие с русской версией, «Девгениевым деянием» [Grégoir 1942; 1949: 131–169; Кузмина 1962; Сперанский 1922] (еще менее приемлемы в этом отношении предположения о позднем соединении двух основных частей поэмы: о Дигенисе и о его отце).

Тем не менее внешние особенности (условно их можно определить как «незанимательность») поэмы: нанизывание отдельных подвигов¹, на вид мало связанных друг с другом и в значительной мере тривиальных для эпического героя, не представляющих особого сюжетного интереса, — требуют объяснения. Сравнительно редкий в эпосе «биографический» характер поэмы (от рождения до смерти, тем более естественной смерти!), видимо, связан со специфическим типом героя, к которому относится Дигениса А. Лорд, — это, как правило, герой «двое-родный» (Διγενής), плод союза человека и бога (зверя, змея)², как Волх Всеславьевич (в реконструкции Р.О. Якобсона *волхъ Всеслав* [Jakobson, Szeftel 1966: 301–368; Jakobson, Ružičić 1966: 369–179]), Гильгамеш, Ахилл и т. п. Как показал Лорд, такие герои связаны прежде всего с темой смерти, т. е. их сюжет есть осознание смертности вообще и собственной смертности и, в конце концов, примирение с ней. С этой точки зрения можно причислить сюда и Василия Буслаева и в особенности Геракла: сына Зевса, победившего Смерть (чтобы оживить Алкестиду, жену Адмета, сошедшую в Аид вместо мужа) и все

¹ Я предпочел бы не пользоваться в таких случаях словом *кумуляция*, сохранив его для случаев подлинного «накопления»; может быть, его не следовало бы использовать и для формульных цепевидных сказок, построенных на чистом повторе, без накопления.

² Нужно заметить, конечно, что этот признак актуален только для тех традиций, где он не является всеобщим или доминирующим (как *герои* в греческом эпосе, кажется, все имеют божественную генеалогию).

же погибающего на костре и затем обретающего бессмертие³. Отметим варианты мотива (сосуществующие или альтернативные в мифах): Геракл устрашает Харона, который безропотно перевозит его, умиряет и сковывает Кербера и приводит его к Еврисфею, а по версии Гомера, даже ранит стрелой самого Аида (Ил. V. 395–404)⁴.

Кроме того, важная для нас особенность подвигов Геракла состоит в отмеченности самого их количества, в «нанизывании» подвигов. Видимо, смысл этого нанизывания как в случае Геракла, так и во многих отношениях сходного с ним Дигениса состоит как раз в количественном наращивании (на этом уровне восприятия, так как на более глубоком уровне эпизоды связаны между собой весьма тонким образом), которое само по себе служит «доказательством» того, что самый могучий герой не может избежать смерти. В поэме Дигенис умирает естественной смертью, в акритских

³ Нужно отметить, что гибель от одежды, пропитанной кровью кентавра, убитого героем, явно связывается с таким ранним эпизодом его биографии, как надевание на себя шкуры убитого льва: облачение или заворачивание в шкуру убитого животного и купание в его крови (ср., прежде всего, Зигфрид) в некоторых контекстах выступают как более или менее эквивалентные действия. В случае Геракла шкура Немейского льва служит не только свидетельством подвига (сказочное «клеяние»), причем первого из двенадцати, но становится неким знаком Геракла, так что надевание ее оказывается своеобразной инициационной сменой одежды (ср. первую охоту на льва юноши Дигениса, сопровождаемую омовением и переодеванием, тема охотничьей инициации хорошо видна в эпизоде с плащом из шкуры первого оленя, убитого Гайаватой, в котором Лонгфелло явно ориентировался на прецедент Геракла).

⁴ Ср. замечание Дж.С. Кёрка, в некоторых отношениях близкое к мыслям Лорда: «Что же в конце концов значат эти западные похождения [Геракла]? С такой ли уж необходимостью превращают они его во врага смерти? И если да, то борется ли он со смертью на благо человечества? На последние два вопроса ответ, скорее всего, должен быть отрицательный. Верно, что он убил Гериона, который, по всей видимости, был слугой Аида, однако Кербера он только привел напоказ в Микены, а потом вернул в подземный мир, и ничто в изложениях этого подвига не подразумевает, чтобы он доставил какое-то неудобство самому Аиду. Геракл, по существу, заключил с ним сделку, точно такую же, как сделка с Аидом и Персефоной о судьбе Тесея. Даже поиски яблок [Гесперид] <...> не означают непременно победу над смертью во имя человека. Самое большее, это может быть обломком повести о существо полубожественной природы, которое, подобно Гильгамешу, ищет бессмертия для себя, а потом удовлетворяется поисками эликсира молодости. В конце концов Геракл женится на Гебе, чье имя значит «Юность». Во всех этих темах нет ни намека на то, что он трудится на благо человечества в целом, как Прометей, не следует это и из спасения Алкестиды, которая вообще не должна была идти в Аид» [Kirk 1974: 210]. Лорд тоже акцентирует индивидуальный, биографический характер отношений такого героя со смертью (напрашивается, *horribile dictu*, термин «индивидуация»).

песнях⁵ он, как правило, гибнет в единоборстве с Хароном. Благочестивый характер поэмы позволяет допустить, что акритские песни сохранили более аутентичный (или, по крайней мере, не вторичный) исход сюжета, и последним – невыполнимым – подвигом Дигениса была борьба со смертью (не обязательно в облике Харона). В контексте, обрисованном Лордом, такой сюжет не кажется «исключительным» или слишком «рациональным», «поздним», особенно на фоне Геракла (Дигениса, кстати, называли кипрским Гераклом).

Но та же схема обнаруживается еще в одном классе текстов – в сюжете кукольных представлений типа русского *Петрушки* с его нанизыванием многочисленных побед, завершающихся поражением от персонифицированной Смерти (черта, собаки и т. п.). Воплощение темы, проходящей через многие жанры от мифа и архаического эпоса до среднегреческой поэмы и, возможно, средневековых видений («обмираний»), в комическом кукольном представлении (жанре, пожалуй, самом «низком» в любой иерархии) объяснимо, с одной стороны, особенностями самой темы смерти, как известно, провоцирующей снижающую (комическую, кошунственную, карнавальную и т. п.) трактовку, с другой – архаическими чертами, восстанавливаемыми и в жанре кукольного представления (ср. роль вертепа с его сакральными сюжетами), и в облике его героя Петрушки (его связь с Основным мифом).

Появление в этом контексте «театральной» темы может быть неслучайным: «Девгениево деяние», русская письменная версия «Дигениса», как известно, не содержит мотива единоборства со смертью (как, впрочем, не включает его и греческая поэма; «Девгениево деяние» лишь передает в заключительной фразе мотив последней песни поэмы – одновременную смерть супругов). Мотив единоборства героя со смертью, однако, вошел в русскую традицию из греческого же источника, вероятно, устным путем (что тоже неоднократно отмечалось) – в виде истории Аники-воина (то, что Аника есть русская адаптация Дигениса, едва ли не общепринято). Характерно, что наряду с другими жанрами (например, духовным стихом) этот сюжет есть и в народном театре – как правило, в составе драмы о царе Максимилиане. Не исключено, что включение сюжета Аники-воина в эту драму (каково бы ни было происхождение имени *Максимилиана* в ней) могло быть мотивировано смутными реминисценциями сюжета Дигениса,

⁵ Вопрос о соотношении поэмы и отдельных песен обсуждался многократно, лаконичный вывод Лорда представляется наиболее правдоподобным: «[е]сть основания предпочесть <...> точку зрения <...> что эпос о Дигенисе Акрите с самого своего зарождения представлял собой одно целое устное произведение, а так называемые акритские баллады – вовсе не пережитки тех элементов, которые участвовали в его формировании; вполне возможно, что они всегда существовали наряду с эпосом» [Лорд 1995: 244]. Термин *баллады* для Лорда означает жанр, противоположный эпосу (заучиваемый наизусть); напомним, что эти же краткие песни Гавриил Дестунис назвал порусски *былинами* [Дестунис 1881; 1883].

в частности ассоциацией с именем амазонки *Максимо* – противницы героя. Ср. особенно русскую форму (в так называемой второй редакции «Девгениева деяния») *Максимьяна*.

Сопоставлять Дигениса с Гераклом можно в разных аспектах, до сих пор упоминался в основном сюжетный аспект, отношение героя к сюжету, но не менее актуальной в данном случае представляется типология героев по их основному оружию. Возможно, что не всякий эпический или мифологический герой (т. е. один из тех героев, которые обладают постоянными именами, а не контекстно ограниченными, как в сказке)⁶ может быть однозначно охарактеризован по этому признаку (ср. эпические поединки, где герои поочередно меняют и изламывают разные виды оружия), однако несомненно, что для многих из них такой признак и актуален, и очевиден. Если среди богов напрашиваются такие примеры, как стрелы Аполлона, *перуны* Зевса или Перуна, молот Тора и трезубец Посейдона, то среди героев можно выделить таких рыцарей меча, как Роланд с Дюрендалем (ср. вообще мотив именования мечей⁷), или копья (ясеневого, по переводу Гнедича)⁸, как

⁶ Эта особенность, кажется, недостаточно осознана: герои эпоса и мифа – «одни и те же» в разных текстах одной традиции (несмотря на значительные противоречия в трактовках, сюжетах, биографии и т. п.), тогда как персонажи сказок существуют только в пределах данного сюжета (если не варианта). В сказке это можно представить как подчинение уровня действующих лиц (конкретных «образов») уровню персонажей (элементов морфологической структуры) [ср.: Новик 1975; vs., например: Новиков 1974]. Иначе говоря, актуальна морфологическая роль в данном сюжете (типе или варианте), а не персонаж сам по себе. Соответственно, видя две сказки об Иване-царевиче, мы не можем утверждать, что это сказки об одном и том же герое. Труднее решить, можно ли говорить об «одной» Бабе-яге, Кощее и т. п. Некоторые сюжеты как будто отчетливо указывают на отсутствие тождества. С точки зрения такой типологии героев известная проблема: можно ли описывать персонажей быличек, демонологических рассказов «по персонажам» – традиция, идущая еще из античной мифологии (применительно к *dii minoris*) – или же только «по сюжетам» (ср. указатели, например, С. Айвазян Vs. Б. Кербелите), зависит, в частности, от трактовки статуса самих этих персонажей: один и тот же леший фигурирует в разных быличках или «разные»? Мое внимание к этой проблеме в свое время привлекла аспирантка Европейского университета Е.А. Мигунова.

⁷ Неясно, является ли *меч-кладенец* собственным именем (или обозначением всякого меча, скрытого/найденного в кладе). Кажется, как собственное имя трактовал это сочетание Гумилев: «Вынем же меч-кладенец, / Дар благосклонных наяд, / Чтоб обрести наконец / Неотцветающий сад» (В пути, 1909, сб. «Жемчуга»).

⁸ Не указывает ли на это копье (и окружающие его мифологемы) сочетание *ясеня* и *меди* в стихах Мандельштама: «Я в сердце века. Путь неясен, / А время удаляет цель – / И посоха усталый ясень, / И меди нищенскую цвель» (14 декабря 1936) – тем более что они почти сливаются (эпитет меди *нищенская* более естественно применим к посоху), а *медь* в другом контексте выступает у Мандельштама как метонимия оружия и войны: «Для женщин воск, что для мужчины медь».

Ахилл. Возможно, что Одиссея следует считать героем лука (хотя лук, служащий для испытания, оставался дома во время Троянской войны)⁹. С точки зрения типологии эпических и мифологических героев по виду оружия, предпочитаемого ими или наиболее естественно связываемого с ними в традиции, Геракл и Дигенис – это несомненные бойцы *палицы*¹⁰ и *дубинки* соответственно (боевая дубинка отличается от палицы и размером и формой, как свидетельствует поэма, ее носят в специальной сумке). Заметим, что и Петрушка вооружен *палкой*.

Сопоставление Дигениса с Гераклом, самая возможность того, что Дигенис в каких-то аспектах может выступать как «продолжение», позднейшая замена Геракла, дает основание для этимологической гипотезы об имени Дигениса. А. Грегуар пытался возвести его (не только имя, но и самого героя) к историческому императору Диогену (Διογένης). Существенный аргумент в пользу этого нашел А.В. Соловьев [*Soloviev* 1952: 129–132; ср.: *Grégoir* 1952], когда отметил в летописи передачу имени Романа Диогена как **Девгений* – точнее, сын этого императора назван *Девгениевичем* и *Девгеничем* (Повесть временных лет под 1095 г.). Не будем задаваться вопросом, как именно фонетически объясняется такая адаптация имени¹¹, достаточно того, что она эмпирически возможна, как показывает летописный пример. Тогда более соблазнительным этимологом может стать не собственное имя императора, чье отождествление с героем остается весьма натянутым, а нарицательное слово, употреблявшееся как эпитет Геракла: Διογενής «зевсорожденный», «божественный»¹², – что вполне согласуется с контекстом, обрисованным Лордом (ср. гомеровский пример ниже).

Если по признаку оружия Геракл и Дигенис принадлежат одному и тому же типу героев, то по сюжету, сюжетному финалу, по исходу своей борьбы со смертью, они явственно относятся к противоположным типам.

⁹ Отчасти эта черта (склонность героя к определенному оружию) унаследована такими видами массовой литературы, как thriller, шпионский роман и прочие сюжетные тексты, в которых действуют профессиональные бойцы-одиночки, причем слава персонажа как мастера определенного оружия: пистоleta, ножа, гарроты, рукопашного боя (в кино также: лассо, бича, ремня) – может отличать как героя, так и злодея.

¹⁰ «А ныне завладел дикарь / Священной палицей Геракла». В этом аспекте вторичные литературные источники могут быть не менее показательными, чем первичные, так как они суммируют общее впечатление от героя.

¹¹ Как не раз отмечалось, здесь весьма вероятно влияние имени *Евгений* – соответствующее прилагательное и, тем более, корень *уев-* играют значительную роль в поэме о Дигенисе [*Левинтон* 1979: 64]. Однако это объяснение, уместное для перевода греческой поэмы или повести, едва ли в той же мере приложимо к передаче исторического имени в летописи.

¹² В пользу этой формы говорит и ударение, здесь оно окситонное, как и в имени Дигениса, тогда как в имени императора (как и философа) – парокситонное; эту трудность отмечал и Грегуар.

Естественно возникает вопрос: а какой тип героя может выйти победителем из борьбы со смертью – или, по крайней мере, с представителями того света?¹³ Частным случаем этого мотива можно считать путешествие на тот свет и успешное возвращение, особенно если оно связано с победой над нечистью. Если позволить себе искать ответы в текстах всех времен и всех типов и жанров, то первыми напрашивающимися ответами будут, на наш взгляд, *шаман* и *солдат* – причем в обоих случаях речь будет идти именно о посещении того света: о шаманском путешествии, с одной стороны, и о сказочных (иногда легендарных) сюжетах вроде «Солдат (кузнец) в аду» (AaTh 804B, 804B*), «Пьяница в аду» (AaTh 800A*)¹⁴ или «Пропавшая грамота». Этого персонажа по его функциям можно назвать *трикстером*, но, пожалуй, не в том смысле, в каком употребляют это слово исследователи мифологии (вслед за Радином), а как его употребляет Томпсон (*Motif-Index*), т. е. как обозначение всякого жулика, обманщика – без мифологических импликаций¹⁵. Если искать иллюстрации в греческой мифологии, то, кроме упомянутых подвигов Геракла, первые имена, приходящие на память, это Орфей и Одиссей. Последнего Геракл в Аиде¹⁶ назвал «многохитростным мужем» (Од. XI, 617) – перевод Жуковского, конечно, не буквальный (словарный перевод – просто «остроумный»), но по существу и по внутренней форме вполне уместный. При этом Геракл применил к Одиссею практически тот же самый эпитет («богородный»), о котором только что говорилось (совместив, таким образом, обычные эпитеты адресанта и адресата, т. е. свой собственный и Одиссеев): *διογενὲς Λαέρτιάδῃ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεύ, (λ 617)* – «О, Лаэртид, многохитростный муж, Одиссей благородный». Если первый эпитет (который в оригинале идет вторым) Жуковский передал более изощренно, чем сказано в оригинале, то второй – наоборот, сильно сгладил, сведя «богорожденного» просто к «благородному» (**εὐγενής*). Пара: Орфей и Одиссей, поэт и хитрец, весьма многозначительна и заставляет вспомнить замечания В.Н. Топорова о некоторых особенностях сказочного героя, который как раз и отличается способностью благополучно вернуться из иного мира; более того, речь в данном

¹³ Понятно, что ответы вроде «священник», «святой» «экзорцист» нельзя считать адекватными с точки зрения эпоса. Впрочем, такие персонажи, кажется, обычно и не ставят себе подобных задач (кроме, конечно, борьбы с дьяволом – ср. пример Лютера).

¹⁴ Замечательно, что мотив трикстера в аду имеет симметричный вариант о трикстере в раю (AaTh 800, 804 A*), разумеется, с противоположным исходом: пьяница, пристыдив святых, попадает в рай.

¹⁵ Другой термин см.: [Jason 1971: 141–160; 1977: 27–28].

¹⁶ «Видел я там, наконец, и Гераклову силу, один лишь / Призрак воздушный; а сам он с богами на светлом Олимпе / Сладость блаженства вкушал близ супруги Гебеи цветущей. <...> Взор на меня устремив, угадал он немедленно, кто я; / Жалобно, тяжко вздохнул и крылатое бросил мне слово» (Од. XI. 601–616).

случае идет прежде всего о сказках типа АаTh 301, и в особенности о тех, в которых путешествие связано со спуском в пропасть, дыру. Соответственно, бросая героя, братья обрезают веревки, которыми должны были бы его вытащить, что как раз и является основой сюжетного сопоставления с индийским Тритой: «Уже на этом этапе анализа уместно предположить, что Иван-дурак воплощает первую функцию – магико-юридическую, строго говоря, связанную не с делом, а со словом (и мыслью). В самом деле, Иван-дурак единственный из братьев, кто говорит <...> он не только говорит, но и предсказывает будущее <...>. Иван-дурак загадывает и отгадывает загадки, т. е. делает то, чем занимается жрец <...> пласт ассоциаций, объединяющий младшего брата русской сказки с первым жрецом в ритуале, совершенно бесспорен. <...> Еще одна характерная деталь в связи с воплощением первой функции в образе Ивана-дурака – он поэт, подчеркивается его пение, его умение играть на чудесной дудочке или гусях-самогудах <...> Иван-дурак говорит не так, как остальные; в его речи, помимо загадок, прибауток, шуток, отмечены фрагменты, где нарушаются или фонетические, или семантические <...> принципы обычной речи или даже нечто напоминающее заумь. В этом смысле Иван-дурак – носитель той разновидности древней “поэтической речи”, которая связана с нарочитой деформацией ее» [Топоров 1977: 48–49, 60, fn. 62].

В связи с фольклорными интересами юбиляра и с их эволюцией позволю себе добавить еще один компонент к этому сравнению. Есть персонаж, который никак не мог бы претендовать на статус шамана или поэта, в традиционном фольклоре он был близок к статусу трикстера, но едва ли мог бы рассчитывать на победу в борьбе со смертью. Однако в особом постфольклорном жанровом локусе он с уверенностью предсказывает именно такой исход:

Эх, кабы пожить мне на луне,
Не дам покою даже сатане,
Дрын дубовый я достану,
Чертенят калечить стану:
Отчего нет водки на луне?

283

Заметим, что вор в этом случае вооружен той же палкой, что и Петрушка (и далее Геракл), и ведет себя схоже с солдатом в аду. Традиционный фольклор отводит вору роль трикстера, может быть, даже более близкую к трикстеру в исходном мифологическом смысле слова, так как вор в сказке может выступать и как обманщик (обычный воровской сюжет АаTh 1525–1530, 1629*, 1740В, особенно в его волшебном варианте «Хитрая наука» – [АаTh325, 950])¹⁷, и как обманутый: его обманывают мудрый судья или настоятель («на воре шапка горит» [Харитонов 1975: 16, № 59–92]

¹⁷ Ср. также сюжеты спасений пойманного вора [АаTh 821А, 1624, 1634Е*, 1636; СУС ВСС 1624В*, С*, 1626А, 1634Е*].

АаTh 976А), различные псевдоясновидцы и волшебники (АаTh 1641) и даже собственная глупость (АаTh 177, 1341А, 1706*). Вору противостоит демоническая фигура разбойника¹⁸ – близкая во многом к нечисти, однако и разбойники в сказке часто оказываются обманутыми (большинство сюжетов в АаTh 951–968), как, собственно, чаще всего оказывается обманутой и настоящая нечисть. Постфольклор и собственно блатной фольклор (настоящий или стилизованный – если эта стилизация не пародийная, как, скажем, у Ю. Алешковского), насколько я могу судить, предпочитают сюжеты успешного воровства¹⁹. Если в блатной песне вполне приемлема комическая трактовка персонажа, то жестокий романс стремится преобразить персонажа-трикстера в полноценного героя (эпического или трагического).

Еще несколько замечаний о песне «Гоп со смыком». Отметим в ней то же нанизывающее сюжетное построение (как сказано в одно из филиаций этой песни: «*Гоп со смыком* петь неинтересно: / Семьдесят куплетов в этой песне»). Если «чертенят калечить стану» напоминает сюжет «солдат в аду», то вся тема Иуды скорее отдаленно походит на сюжет «пьяница в раю» [АаTh 800]. Поскольку генезис подобных текстов, несмотря на их относительную хронологическую близость, кажется ничуть не более ясным, чем происхождение мифов и классического эпоса (а для представителей таких традиционных школ, как, скажем, антропологическая, он, конечно, намного более загадочен), позволим себе несколько безответственных сопоставлений. То обстоятельство, что Иуда появляется в песне²⁰ в непосредственном соседстве с сатаной (текстуальная метонимия), может объясняться евангельской трактовкой его предательства (наущение дьявола или отождествление Иуды с дьяволом – Ио 6:70–71), а может восходить к «Божественной комедии». То, что Иуда назван скрягой, и мотив спрятанных им червонцев («...искалечу я Иуду, / Знаю, где червонцы он кладет»)²¹ как будто указывают на роль Иуды – казначея апостолов, которого Иоанн обвинил в воровстве (Ио 12:6: «Сказал он это <...> потому что был вор: он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали»)²². С другой стороны, формула: «Червонцы – это мой кумир» отсылает к другому образу расхожего «дьявольского текста», русскому переводу оперы Гуно: «Тот кумир – телец золотой» (и уже через него к 32-й главе Исхода).

¹⁸ В АаTh раздел 950 след. называется «Robbers and Murderers», а в СУС ВСС – «О разбойниках и ворах» (сюда попал почему-то и № 973, хотя в оригинале раздел кончается на № 968). Это название, впрочем, точнее соответствует содержанию раздела.

¹⁹ В анекдотах такие сюжеты, кажется, преобладают, в «случаях из жизни» вору иногда остаются в дураках.

²⁰ Я, к сожалению, упустил этот контекст в статье об Иуде [Левинтон 2001].

²¹ К Иуде применяется тот же глагол, что к чертеням.

²² Песня могла, конечно, отразить и традицию духовного стиха, ср.: «В стихах об Иуде <...> есть не лишённые трагического юмора народные черты (Иуда на базаре, его торг с “духовными архиреями”» [Федотов 1991: 41].

* Анализ этот, кажется, остался недооцененным византистами. Вообще, если говорить только об отечественных работах о Дигенисе, то за период от 1960-х до 1980-х годов их уровень явно снижался (о последующем периоде говорить не буду), в частности за счет незнания или игнорирования основных работ и тенденций в фольклористике. В упомянутом докладе я цитировал формулировку, устаревшую более чем на сто лет: «Наиболее интересны <...> акритские песни <...> Они представляют собой те фольклорные песни, которые послужили основным материалом в становлении знаменитой эпопеи “Дигенис Акрит” <...> благодаря этим песням мы имеем некий аналог тем памятникам народного мифологического эпоса <sic!>, которые в Древней Греции предшествовали “Илиаде” и “Одиссее” <...> все же общепризнанным <!> остается тот факт, что каждая поэма возникла на основе отдельных эпических песен разных объемов <...> Таков естественный и единственно возможный у всех народов процесс сложения больших эпических произведений <...>. Наследие византийцев в этой области известно лишь немногим специалистам, и поэтому <!> в широком кругу литературоведов распространено такое мнение: ни у одного народа ни от одной эпохи первоначальных героических песен не сохранилось» (Попова 1985: 39–40 – заблуждения широкого круга литературоведов иллюстрируются словами М.М. Бахтина: «Тех гипотетических первичных песен, которые предшествовали сложению эпопей <...> этих предполагаемых песен мы не знаем» («Эпос и роман»). Прочитав это восклицание: «А я знаю!», я попытался объяснить эту наивность тем, что византисты генетически связаны с классической филологией и наукой о Гомере, и поэтому для них актуально влияние аналитиков. Присутствовавшие классики тут же опровергли эти соображения, сославшись на то, что последняя аналитическая работа вышла не позднее 1950 г. Пришлось смириться и признать эти пережитки необъяснимыми – впрочем, вскоре традиция аналитиков воскресла в работах Л.С. Клейна о Гомере.

Литература

- Анненский 1979 – Анненский И.Ф. А.Н. Майков и педагогическое значение его поэзии // И.Ф. Анненский. Книги отражений. М., 1979.
- Дестунис 1881 – Дестунис Г.С. О Ксанфине: Греческая трапезундская былина византийской эпохи: Приложение к 39-му тому Записок ИАН. № 6. СПб., 1881.
- Дестунис 1883 – Дестунис Г. Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода: Опыт переводного и объяснительного сборника // Сб. ОРЯС. Т. 34. № 1. СПб., 1883.
- Дигенис 1960 – Дигенис Акрит / Пер., ст. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1960.
- Кузмина 1962 – Кузмина В.Д. Девгениево деяние. М., 1962.
- Левинтон 1979 – Левинтон Г.А. Об одном эпизоде Гроттаферратской версии «Дигениса Акрита» // Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. М., 1979. С. 62–67.
- Левинтон 1990 – Левинтон Г.А. Сюжет поэмы о Дигенисе Акрите // Балканские чтения-1: Симпозиум по структуре текста: Тезисы и материалы. М., 1990. С. 138–140.

- Левинтон 1991 – *Левинтон Г.А.* Дигенис и Максимо: Эпический подтекст в византийской поэме // Балканские древности: Балканские чтения-1: Материалы по итогам симпозиума. М., 1991. С. 108–127.
- Левинтон 1992 – *Левинтон Г.А.* К проблеме эпического подтекста // Фольклор и этнографическая действительность: Сб. ст. к 70-летию Б.Н. Путилова. СПб., 1992. С. 162–169.
- Левинтон 2001 – *Левинтон Г.А.* Статьи из энциклопедии // Труды факультета этнологии европейского университета в Санкт-Петербурге. Вып. 1. СПб., 2001.
- Лорд 1995 – *Лорд А.* Сказитель. М., 1995.
- Новик 1975 – *Новик Н.В.* Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В.Я. Проппа. М., 1975.
- Новиков 1974 – *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
- Попова 1985 – *Попова Т.В.* Византийская народная литература: История жанровых форм эпоса и романа. М., 1985.
- Сперанский 1922 – *Сперанский М.* Девгениево деяние // Сб. ОРЯС. Т. 49. № 7. СПб., 1922.
- Сыркин 1964 – *Сыркин А.Я.* Поэма о Дигенисе Акрите. М., 1964.
- Топоров 1977 – *Топоров В.Н.* Авест. *Θrita, Θραῖτανα*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки // *Paideia: Annali di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari*. XVI. 1977, 3 (Serie orientale, 8).
- Федотов 1991 – *Федотов Г.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Харитонов 1975 – Книга о судах и судьях / Сост., вступ. ст. и примеч. М.С. Харитонova. М., 1975.
- Grégoir 1942 – *Grégoir H.* Digénis Akritas: The Byzantine Epic in History and Poetry. New York, 1942.
- Grégoir 1949 – *Grégoir H.* Le Digénis russe // Jakobson R., Simmons J. (eds.) Russian Epic Studies. Philadelphia, 1949.
- Grégoir 1952 – *Grégoir H.* Devgenij ou Digenij // Byzantion. 1952. Т. 22.
- Jakobson, Ružičić 1966 – *Jakobson R., Ružičić G.* The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos // Jakobson R. Selected Writings. Vol. 4. Slavic Epic Studies. The Hague, 1966.
- Jakobson, Szeftel 1966 – *Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // Jakobson R. Selected Writings. Vol. 4. Slavic Epic Studies. The Hague, 1966.
- Jason 1971 – *Jason H.* The Narrative Structure for Swindler Tales // ARV. 1971. Vol. 27.
- Jason 1977 – *Jason H.* Ethnopoetry: Form, Content, Function. Bonn, 1977.
- Kirk 1974 – *Kirk G.S.* The Nature of Greek Myth. Harmondsworth, 1974.
- Lord 2000 – *Lord A.* The Singer of Tales. 2nd ed. / Ed. by S. Mitchell and G. Nagy. Cambridge, Mass., 2000.
- Soloviev 1952 – *Soloviev A.* La date de version russe du Digenis Akritas // Byzantion. 1952. Т. 22.

Н.В. Петров, Н.С. Петрова

Москва

О БЕДНОМ КОЩЕЕ ЗАМОЛВИТЕ СЛОВО...

*Будь ты проклят, побрат Кощей,
от ныне до века! Обратись кровь
твоя в пламень! Иссохни в собственном
огне зависти и злобы! Не покорствуй
тело твое душе твоей! Воспротивься
душа твоя похотям тела! <...> Богатый
желаниями; нищий волею! Желай смерти и
будь бессмертен <...> да заключится
смерть твоя в яйцо птицы Мувы,
и да потонет в волнах Ливийского моря...*

[Вельтман 1833: 166]

В проклятье Волха – «выдуманного» брата Кощея – из фантастического романа А. Вельтмана начала XIX в. можно увидеть наиболее характерные для народной культуры представления о Кошее. Само имя Кощей в различных вариациях (Кош, Кащей, Кот, Козел Бессмертный, Кошег царь Трипетович, Кошей Трипетович, царище Кошерище, Кошуй Трипетович, Кошей Трипетов, царь земли Жидовской, Ковшей, Кошей, царь Золотой Орды и пр.) встречается в сказках, былинах, анекдотах. В этих фольклорных жанрах остаются устойчивыми две особенности, приуроченные к имени Кощея: это *смерть/душа, находящаяся вне тела* и *похищение красавиц*. Второй признак, вероятно, более новый, как и перенос Кощея в былинку, где он олицетворяет враждебную эпическим героям иноплеменную силу [Никифоров 1994: 48]. Если для сказки прежде всего характерен мотив *о Кошеевой смерти, спря-*

танной в яйце¹, то в былинах ярче выражена сюжетная роль Кощея – антагонист и похититель женщин².

Все объяснения образа Кощея (такие же многочисленные и многообразные, как варианты этимологии имени)³ скорее выдвигают новые и новые вопросы, чем дают ясный ответ о происхождении и сущности этого персонажа. Не ставя перед собой подобной сверхзадачи, попытаемся рассмотреть некоторые особенности персонажа, в частности его проявление в различных фольклорных жанрах. В фокусе нашего внимания находятся восточнославянская волшебная сказка, два сюжета русской былины (эти сюжеты «превосходно» контаминированы в «переходных» текстах, именуемых «Повестями», «Сказаниями», «Гисториями» – пересказах былин XVII–XVIII вв.⁴).

Если сказки и былины отделяются друг от друга достаточно четко (основным критерием является прагматика действий героя: в сказке герой действует на благо семьи, рода, в былине – на благо государства), то пересказы былин – довольно специфичное жанровое образование, которое зачастую включает в себя сказочные и легендарные мотивы, формулы, детали. Вопрос заключается в том, как проявляется специфика Кощея в сказочном и героико-новеллистическом планах?

Одной из характерных черт нашего персонажа является необычная смерть. В этом смысле Кошей «не одинок»: сказки на сюжет AaTh 302 *Ogre's (Devil's) Heart in the Egg* получили широкое распространение в мировом фольклоре [Нукифоров 1994: 48]. Среди них, к примеру, скандинавская – о великане, в груди у которого не было сердца, бенгальская о великанах, жизни которых заключены в одном лимоне, монгольский извод сказочного цикла о Бигарми-джид-хане: хан демонов-шимнусов – людоед с «внешней душой», скрытой в яйце, которое находится в свином гнезде [Неклю-

¹ Вот типичный пример: «Моя смерть далече: на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке – заяц, в зайце – утка, в утке – яйцо, а в яйце – смерть моя» [Аф. 1957: № 158]. Следует отметить, что в некоторых вариантах сказок упоминается еще и игла, а в других сохраняется только яйцо. По мнению А.К. Байбурина, такой принцип «матрешки» характерен для изображения смерти, а его наглядной иллюстрацией является гроб в доме (дом в доме) [Байбурин 1993: 111].

² Любопытно, что современные анекдоты про Кощея на первый взгляд делятся на две группы. Первая подчеркивает его «гиперэротизм», а вторая – сконцентрирована на теме смерти (Кошей Бессмертный очень боялся сальмонеллеза. Он так и говорил: «Смерть моя в яйце»). Присутствие Кощея в заговорах небесспорно: в «Ономастиконе русских заговоров» А.В. Юдина [Юдин 1997] единственное упоминание Кощея (Кашей-Ядун) сопровождается ссылкой на «Сказания русского народа» И. Сахарова.

³ Подробнее см.: [Кротова 2004].

⁴ О них можно говорить как о записях былин либо непосредственно от исполнителя, либо как о точной копии с оригинала. Подробнее см. комментарии А.М. Астаховой [БЗП 1960: 14].

дов 1984: 113], немецкая о великане по прозвищу Бездушный, держащем свою душу в ларце, стоящем на скале посреди Красного моря, и пр.⁵

Определение Кощея как «злого колдуна, похищающего женщин – жен и невест сказочных героев» [РДС: 275–276] оттеняет две особенности этого персонажа: волшебные способности и повышенный интерес к прекрасному полу. Он, например, может летать и оборачиваться вихрем: «В то время прилетел Кош Бессмертный» [Аф. 1957: № 156], «Только что гости успели спрятаться, прилетает с охоты Кошей Бессмертный» [Аф. 1957: № 158] или: «Кошей страшным вихрем вылетел в окно» [Аф. 1957: № 159]. А в некоторых вариантах сказок «Царевна-лягушка» и «Царевна-змея» Кошей околдовывает отказавших ему девушек [Аф. 1957: № 268, 270].

В сюжетном типе А 315А существуют устойчивые коннотации образа Кощея как любовника, змея, чародея, похитителя женщин:

АаTh 315=А 315А: Звериное молоко: сестра (мать) сговаривается с любовником (разбойником, чародеем, змеем, чертом, Кашеем, железным волком) погубить юношу и посылает его за молоком волчицы, медведицы и львицы, притворившись больной; связывает его; герой спасается с помощью зверей – волчонка, медвежонка и львенка; расправляется с врагом, наказывает притворицу.

Несколько иначе Кошей представлен в рассматриваемых сюжетах былин. Предваряя некоторые выводы, отметим, что скорее всего здесь нужно говорить не столько о жанровых трансформациях образа, сколько о заимствовании имени персонажа.

Общее свойство, характерное для Кощея в сказках и былинах, – роль *антагониста*. Наш герой в обоих жанрах, так или иначе, имеет *любовные намерения по отношению к женщинам*. В былинах, а это прежде всего сюжеты, связанные со сватовством и неверностью жены/девушки (Иван Годинович, Михайло Потык), *невеста изначально просватана за Кощея и герой похищает ее* (Иван Годинович⁶), *или же антагонист похищает жену героя* (Михайло Потык⁷). Эти былины характеризуются переплетением сказочных, героических и новеллистических мотивов. Ядром былины об Иване Годиновиче является сказочный мотив о неверной жене, а в былине о Михайле Потыке тема змееборства также сочетается с этим сказочным мотивом⁸. Тексты рассматриваемого типа [БЗП 1960] представляют собой контаминацию эпических сюжетов об Иване Годиновиче и Михайле Потыке, АаTh 400₁ = АА400А = К 400А, В, С, D: *Муж ищет исчезнувшую или похи-*

⁵ См. также [Березкин Е700]: «...объект, в котором сосредоточена жизнь персонажа, хранится вне его тела. Персонаж умирает, когда уничтожена эта внешняя форма».

⁶ [Р6 № 145; Гф № 51; АаTh 170, 218, 279, 300; Марков 1901: № 14, 78; СБ, 2: № 180 и пр.].

⁷ [КД 1977: № 22; Р6. № 11; Гф. № 6, 9, 82 и пр.].

⁸ См., например: [Аст. 1938: 586, 619].

ценную жену (жена ищет мужа); при вступлении в брак муж (жена) обязуется не нарушать какого-либо запрета; нарушив запрет, отправляется на поиски похищенной жены (мужа) и благодаря чудесной помощи находит⁹.

Однако Кошей в былинных текстах интересен тем, что он четко осознается как *царь Золотой Орды, неверный* («Кошей», «царь», «царь Золотой Орды», «неверный царь» [БЗП 1960: 166–170, 172, 174–184, 186–190, 192, 193, 220]. Кроме того, у него есть царство и войско [БЗП 1960: 167, 169, 170, 172, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 193]. Это не в последнюю очередь связано с особенностями былинного нарратива: эпический противник часто понимается как царь Золотой Орды (например, «Калинцарь»). Еще этот персонаж интересен тем, что трижды пытается взять в жены (похитить) Лебедь Белую – жену Михайлы Потыка и делает это.

Однако и антагонистам в былине часто присуща своеобразная богатырская этика: Кошей не убивает главного героя, когда предоставляется возможность. Жена Потыка – Лебедь Белая – помогает не герою (что характерно для сказочной топики), а антагонисту (как в сюжете «Иван Годинович»). Такую расстановку сюжетных «ролей» можно представить следующим образом:

Таблица 1

Персонаж Сюжет	Антагонист- похититель (Кошей, Змей)	Герой	Невеста	Финал
Сказки	«Похищает» жену/невесту героя либо владеет ею (она живет у него)	Вызволяет Кошееву пленницу (либо свою прежнюю жену, либо незнакомую девицу) или женится на дочери Кошей (редкий случай)	Помогает герою	Герой женится/«возобновляет» брак
Былины на сюжет «Михайло Потык»	«Похищает» жену героя, Кошей выступает как «благородный антагонист»	Герой неудачно пытается освободить свою жену и женится на дочери Кошей	Уговаривает Кошею убить мужа (прельстившись быть царицей), превращает его в камень, трижды опаивает его	Герой убивает неверную жену и женится на дочери Кошей – царя Золотой Орды
Былины на сюжет «Иван Годинович»	Пытается вернуть свою собственную невесту (она за него просватана)	Герой целенаправленно едет за женщиной и силой увозит «просватанную» невесту	Помогает Кошее (прельстившись быть царицей) одолеть героя	Герой убивает невесту, и брак отсутствует

⁹ Ср., например, сказку «Марья Моревна» [Аф. 1957: № 159].

Если сравним отношения «герой–невеста–антагонист» в этой таблице, то получим следующие схемы:

в сказочных сюжетах типа 302_{1,2} невесту похищает Кощей (А), спасает ее герой (Г), а сама героиня (Н) благоволяет герою – обозначим эту схему М(1);

в былинных текстах Н изначально принадлежит А (просватана), Г едет за Н, фактически похищая ее у А, а Н помогает А – схема М(2). Тексты М(3) представляют в этом отношении довольно интересный переходный случай между собственно сказочными сюжетами и эпическими песнями: поведение Г и А обусловлены М(1), а функция Н явно имитирует М(3).

Таблица 2

Сказка	Г → ← М(1) Н ← → ← → А
«Михайло Потык»	Г → М(2) Н ← → ← → А
«Иван Годинович»	Г → М(3) Н ← → ← → А

У нас есть три варианта нарратива: сказка, былина на сюжет «Ивана Годиновича» и былина на сюжет «Михайлы Потыка», в которых так или иначе фигурируют три персонажа: Кощей (А), герой (Г) и невеста (Н). Стрелка обозначает возвращение невесты, выделенная стрелка – похищение/увоз невесты, пунктирная – склонность невесты помогать либо герою, либо антагонисту.

Следовательно, можно выделить (с известными оговорками) три модели нарратива, в которых так или иначе реализуется трехактантная схема: герой–невеста–антагонист.

Сопоставление сказки, былины и пересказов былин, в которых действует Кощей, позволяет сделать и другие небезытересные наблюдения:

Таблица 3

Кощей	В сказке	В былинном пересказе на сюжет «Михайло Потык»	В былине на сюжет «Иван Годинович»
Роль 1	Похититель женщин: приехал Кощей Бессмертный и увез Ненаглядную Красоту в свое государство [Аф 1957: № 157]	Противник Киева из-за женщины: И тут царь Кошеи силы собрал 40 тысяч, и пошел под Киев град, и осадил ево накрепко. Посылает посланики к великому князю Владимиру: «Ои еси, князь Владимир киевскои! Отдаи мне жену Михаилову; не отдашь мне ея, и я Киев град взятъем возму, а люди и детеи в полон возму» [БЭП 1960: 180–184]	Противник Киева: И говорит ишэ Ставёр да сын Годинович: «Уж я рад ему, князю, служить еще, Я за шубоцьку служить – рад головы сложить: Ишэ подруци Бог на поли тотарина, Ишэ Кошея-царя сына Трипéтова!» [СБ, 2: № 176].

Кошей	В сказке	В былинном пересказе на сюжет «Михайло Потык»	В былине на сюжет «Иван Годинович»
Роль 2			«Первый» жених интересующей героя девушки: И выходит Митрий – гость торговый, И сам говорит таково слово: «Ай же Иванушко Гудинович, Княже-нецкий ты любезный племянничек! Ведь моя-то Настасья просватана За того ли Кошея Бессмертного: У нас записи-то с ним пописаны, К записям у нас руки приложены, К рукам у нас головы приклонены За того ли Кошея Бессмертного [Былины 1986: 204–208].
Тип смерти	В яйце; От коня (либо от коня героя, либо от собственного)	Ослепление: живому очи вынули	От собственной стрелы

Так, мы видим, что при переходе от одного жанра к другому «масштаб» Кошея-противника варьируется от личного врага героя в сказке до олицетворения внешней угрозы государству в некоторых вариантах былин (это не исключает и индивидуального конфликта в других былинных текстах)¹⁰. При этом былины на сюжет «Михайлы Потыка», в частности в [БЗП 1960], будучи образованием в определенном роде переходным, совмещают в себе сказочное и былинное: опасность для Киева возникает из-за посягательств Кошея на жену героя.

292

В былинах Кошей становится противником эпического героя. Основной причиной конфликта в большинстве архаических и раннеклассических эпических текстов является похищение, увод жены героя, вследствие чего герой пускается на ее поиски: брачные коллизии являются чрезвычайно характерными для архаических эпосов: монгольских, нартских, финских и пр. [Пропп 1955: 41–43; Жирмунский 1958; Мелетинский 1963: 82]. Для русского эпоса такая схема представлена лишь в двух былинах: «Иван Годинович» и «Михайло Потык». Таким образом, сюжетная схема с уводом/похищением жены/невесты и последующим ее возвращением/попыткой возвращения (ср., например: Елена Прекрасная и Парис), очень часто

¹⁰ Не индивидуально-личная, а общественно-государственная прагматика действий героя как раз и является отличительной чертой былин.

реализующаяся в эпосе и преимущественно отсутствующая в русских былинах, возникает в них лишь в случае контаминации эпоса и сказки.

Такая наиболее характерная для Кощея черта, как необычная смерть (мотив – душа великана, находящаяся вне его тела), не находит места в былинах. Правда, при желании можно обнаружить другую любопытную деталь. У сказки «Марья Моревна» [Аф. 1957: № 159] есть такой вариант окончания: «Кошей погнал вслед за Иваном-царевичем; вот-вот нагонит. “Ах, брат, – говорит конь Ивана-царевича коню Кошееву, – зачем ты служишь такому нечистому чудищу? Сбрось его нáземь да ударь копытом!” Конь послушался, сбросил Кощея и убил его до смерти» [Бараг, Новиков 1984: 494].

Смерть от собственного коня вполне сопоставима со смертью от собственной стрелы.

Таким образом, при рассмотрении образа Кощея в различных жанрах явно выраженными оказываются следующие черты персонажа: повышенный интерес к слабому полу, необычная смерть. При этом обнаруживаются особенности жанровых интерпретаций образа. В былинах, где национально-государственные интересы преобладают над личными, он превращается в некое олицетворение внешней угрозы. Безусловно, сказка и былина во время активного функционирования находились в состоянии сложного взаимодействия (трудно перечислить все нюансы этого процесса), однако можно сказать, что былинные сюжеты о сватовстве и разного рода матримониальных коллизиях наиболее часто используют средства из арсенала волшебной сказки, особенно интересен в таком ракурсе рассмотрения не герой, а его противник – *антагонист*, образ которого семантически нагружен так, что некоторые наиболее частотные детали семантического поля персонажа (имя, круг его действий) переносятся в другой жанр с сохранением этих специфических черт. Причем эти особенности могут как модифицироваться, так и сохраняться в абсолютно неизменном виде, подчиняясь инерции жанра, такого как, например, былина. Попытки понять генезис и историю этого фольклорного образа все равно остаются противоречивыми, как будто сбывается фантастическое проклятье «побрата Волха» из романа А. Вельтмана, цитатой из которого мы начинали статью: «...Будь ты проклят, побрат Кошей, от ныне до века...».

Литература

- Аст. 1938 – Былины Севера / Записи, вступ. ст. и коммент. А.М. Астаховой. Т. 1: Мезень и Печора. М.; Л., 1938.
- Аф. 1957 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1957.
- Байбурин 1993 – Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Бараг, Новиков 1984 – Бараг Л.Г., Новиков Н.В. Примечания // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1984–1985. Т. 1. 1984.

- Березкин – *Березкин Ю.Е.* Мифология аборигенов Америки и Сибири. Тематическая классификация и распределение по ареалам. Аналитический каталог // www.ruthenia.ru/folklore
- БЗП 1960 – Былины в записях и пересказах XVII–XVIII вв. М.; Л., 1960. (Памятники рус. фольклора.)
- Былины 1986 – Былины: Сборник. Л., 1986. (Б-ка поэта. Большая серия.)
- Вельтман 1833 – *Вельтман А.* Кошей Бессмертный. М., 1833.
- Гр. – *Григорьев А.Д.* Архангельские былины и исторические песни, собр. А.Д. Григорьевым в 1901 г. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Прага, 1939; Т. 3. СПб., 1910.
- Гф. – *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 4-е изд. Т. 1. М.; Л., 1949; Т. 2. М.; Л., 1950; Т. 3. М.; Л., 1951.
- Жирмунский 1958 – *Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.
- КД 1977 – *Кириша Данилов.* Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. / Подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилов. М., 1977.
- Кротова 2004 – *Кротова Н.С.* Персонаж восточнославянской волшебной сказки: Проблематика изучения и перспективы исследования образа Кошеля // *Вестник культурологии: Сб. науч. материалов студентов и аспирантов.* Киров, 2004. С. 18–22.
- Марков 1901 – Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901.
- Мелетинский 1963 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- Никифоров 1994 – *Никифоров А.И.* Кошей. Макар. Яга (статьи А.И. Никифорова для «Словаря литературных типов») // *Живая старина.* М., 1994. № 2. С. 47–49.
- Пропп 1955 – *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. Л., 1955.
- Рб. – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1909–1910.
- РДС – Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- СБ 2 – Былины: В 25 т. СПб.; М., 2001 (Свод рус. фольклора). Т. 2: Былины Печоры: Север европейской России.
- Юдин 1997 – *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997 (www.ruthenia.ru/judin.htm).

М.А. Гистер

Москва

«ЛЮДИ, ЛЕБЕДИ ИЛЬ СЕРАФИМЫ»:
СКАЗОЧНЫЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ
О ЛЕБЕДЕ В ДРАМАТИЧЕСКОЙ ПОЭМЕ
Н. ГУМИЛЕВА «ГОНДЛА»

И было темно. И это был пруд
И волны. – И птиц из породы люблю вас,
Казалось, скорей умертвят, чем умрут
Крикливые, черные, крепкие клювы.

Б.Л. Пастернак. Импровизация

1890–1910-е годы – период повышенного интереса русской читающей публики к скандинавской литературе и мифологии. Именно в это время выходят первые русские переводы пьес и беллетристики Стриндберга (1890-е годы [см.: Шарыпкин 1980: 253–304], поэмы Ибсена «Пер Гюнт» (1897), сказок Андерсена (1893–1895); в 1888 г. была опубликована первая редакция перевода финского эпоса «Калевала», выполненного Л. Бельским. В 1910-е годы в русских переводах начинает выходить ирландская литература – драматургия Йейтса, эпическая поэма Честертона «Неведение отца Брауна» (1916). Над переводом пьесы Йейтса «Графиня Кэтлин» в 1920 г. работал сам Гумилев. Скандинавская и кельтская поэзия и мифология вызывали у Гумилева живейший интерес. По свидетельству П.Н. Лукницкого, гимназист Гумилев не пропускал изданий Русской классной библиотеки, где в 1897 г. вышли «Поэмы Оссиана», произведение Джеймса Макферсона, в переводе Е.В. Балобановой [Оссиан 1897], а в 1903 г. – «Древнесеверные саги и песни скальдов в переводах русских писателей» под редакцией А.Н. Чудинова [Чудинов 1903]. На песню о Лаге и Йо из последнего издания сам Гумилев ссылается в записке к своей драматической поэме «Гондла» от 27 июля 1920 г. [Гумилев 1991: II, 408].

Темой кельтско-скандинавской драматической поэмы «Гондла» становится христианизация Исландии. Эпиграфы к поэме Гумилев берет из книг С.Н. Сыромятникова («Сага об Эйрике Красном») и Ж.-Э. Ренана («История происхождения христианства»). В самой поэме конкретные исторические детали практически исчерпываются упоминанием имен ярла Эйрика Красного и скальда Эгиля Скаллаграмссона. Но примерно установить время действия поэмы можно и без этих исторических имен: в финале конунг и ярлы принимают христианство, т. е. речь идет о самом конце XI в. Действие поэмы строится не на исторических фактах, а на мифологических и фольклорных сюжетах, часто опосредованных литературными текстами. Некоторые из этих сюжетов (в частности, сюжеты о лебеде), а также литературные произведения, сыгравшие роль промежуточного звена между фольклорными источниками и драматической поэмой «Гондла», станут темой настоящей статьи.

По замыслу Гумилева, принятию исландцами христианства способствуют жизнь и жертва некоего Гондлы, горбатого некрасивого юноши, который при этом наделен нежной душой и даром певца. Ребенком его привезли в Исландию из Ирландии и выдают за сына ирландского короля. Ради укрепления союза между исландцами и ирландцами конунг дает Гондле в жены красавицу Леру и собирается передать ему власть. Но ярлы ненавидят Гондлу и знают тайну его происхождения (на самом деле он – не сын ирландского короля; когда маленьких королевича и Гондлу везли на ладье в Исландию, первый утонул, а второй был выдан за него¹). Они травят его, стремятся опозорить и лишить королевского достоинства. Однако, когда на берегу моря на низложенного, изгнанного Гондлу бросаются его антагонисты, чтобы его убить, ирландские воины, только что ступившие на исландский берег, защищают его, признав в нем своего соплеменника, христианина. Тут же выясняется, что Гондла все-таки сын ирландского короля, но не прежнего, с которым утвердили союз исландские конунг и ярлы, а его преемника – скальда, которого избрали королем. Гондла, к которому неожиданно вернулась власть, хочет крестить язычников-исландцев, но те отказываются от крещения. Тогда он решает купить их спасение собственной жертвой, ставит меч себе на грудь (как крест) и закаляется. После этого исландцы принимают христианство.

В 1920 г. в заметке, хранящейся в архиве А.М. Горького, Гумилев подробно говорит об источниках своей поэмы. Он упоминает в первую очередь ирландскую легенду о принце Кондле. Эта легенда известна ему из

¹ Безобразным горбатым Гондлой подменяют настоящего королевича. Сам облик Гондлы вполне соответствует традиционному облику подменыша в фольклоре разных народов (в частности, кельтских и славянских). О быличках про подменыша см. в статье Т.А. Михайловой «Подменыши и как с ними бороться? Фольклор и действительность» в настоящем издании.

книги д'Арбуа де Жубанвиля «История кельтской литературы» («Cours de la littérature Célte»), «где говорится о горбатом принце Гондле или Кондле, жившем во втором веке по Рождестве Христове, о его несчастьях и отъезде на <...> Острова Блаженства в таинственной стеклянной ладье» [Гумилев 1991: II, 408]. Тут же Гумилев упоминает и о консультациях профессора А.А. Смирнова (переводчика ирландских саг; в сборник переведенных им саг, 1929 г., войдет и «Исчезновение Кондлы Прекрасного, сына Конда Ста-Битв»)².

Кондла, или, правильнее, Конла, герой ирландской саги «Echtra Conla» («Путешествие Конлы»), теряет покой, встретившись с феей-сидой, и в конце концов отплывает с ней в стеклянной ладье в «страну живых, страну, где нет ни смерти, ни невзгод». Чтобы избавить сына от наваждения, Конд Ста-Битв призывает друидов, но фея-сида говорит:

О Конд Ста-Битв,
Не милы больше друиды,
Настал конец силе их.
[Ирландские саги 1929: 258]

Таким образом, фея предрекает явление нового бога, Христа, и новой религии, христианства. Подобное пророчество – характерный топос фантастических саг.

На уровне сюжета сагу о Кондле сближает с «Гондлой» Гумилева только мотив отплытия в чудесную страну. «Блаженная страна», «Остров женщин», «страна живых» кельтской мифологии с приходом христианства начинает ассоциироваться с раем. О такой стране, например, говорит Тристан, прощаясь с Изольдой:

– Да, я увезу тебя в счастливую страну живых. Срок близится: разве мы не испили с тобой все горе и всю радость? Срок близится. Когда я позову тебя, Изольда, придешь ли ты?
– Зови меня, друг. Ты знаешь, что я приду. [Бедье 1993: 176]

О подобной же стране Гондла в поэме Гумилева рассказывает своей невесте Лере:

Значит, правда открылась святым,
Что за бредами нашей крови,
И за миром, за миром земным
Есть свободное море любви.
Серафимы стоят у руля
Пестропарусных легких ладей,

² Об интересе Гумилева к сюжетам ирландских саг свидетельствует и стихотворение «Оссиан», и еще одна его драма, точнее, набросок, под названием «Красота Морни», 1919–1920. В этом тексте фигурируют и Кухулин, главный герой саг ульстерского цикла, и Мальдун (точнее, Майль-Дуйн), герой саги фантастического цикла о путешествии в волшебные страны.

А вдали зеленеет земля
В снеговой белизне лебедей.
Сердце слышит, как плещет вода,
Сердце бьется, как птица в руке,
Там Мария, Морская Звезда,
На высоком стоит маяке.

[Гумилев 1991: II, 59]

В финале поэмы в эту страну уже сама Лера собирается увезти в ладье Гондлу:

Люди, лебеди иль серафимы,
Приведите к утесам ладью.
Труп сложите в нее осторожно,
Легкий парус надуется сам,
Нас дорогой помчав невозможной
По ночным и широким волнам.
Я одна с королевичем сяду,
И руля я не брошу, пока
Хлещет ветер морскую громаду
И по небу плывут облака.
Так уйдем мы от смерти, от жизни.
– Брат мой, слышишь ли речи мои? –
К неземной лебединой отчизне
По свободному морю любви.

[Гумилев 1991: II, 91]

298

Герой ирландской саги и герой поэмы Гумилева носят одно имя: Гондла – Кондла (Конла или даже Коннла). Любопытно, что по книге д'Арбуа де Жубанвиля Гумилеву известен Кондла Горбатый (именно этот персонаж назван им в качестве прототипа героя поэмы). В то же время в саге об исчезновении Кондлы в переводе А. Смирнова (и в источнике, которым пользовался Смирнов, – книге Э. Виндиша «*Kurzgefasste Irische Grammatik*» [Windisch 1879]) фигурирует Кондла Прекрасный. «Прекрасным» Кондла (Коннла) именуется и в англоязычных источниках (например, Connla the Fair в собрании Т. Кросса и К. Словера [Cross, Slover 1969]). Поскольку Гумилев был знаком со Смирновым и даже консультировался с ним при создании поэмы «Гондла», он мог знать о королевиче Кондле Прекрасном и от русского переводчика. Кроме того, у самого д'Арбуа де Жубанвиля в примечаниях к саге об исчезновении Кондлы Горбатого (Condle le Bossu) упоминается еще один вариант имени героя – Кондла Красный (Condle le Rouge [Arbois de Jubainville 1883–1892]). Эпитет *rouge* может относиться как к волосам героя (рыжий), так и к его внешности (красивый). «Красным» Кондла именуется и в саге об исчезновении Кондлы Прекрасного в переводе А. Смирнова. Сидя обращается к герою «О Кондла Красный, алый, как пламя» [Ирландские саги 1929: 256]. Однако «Горбатым

принцем» Гондла именуется и в заметке Гумилева. Единственное правдоподобное объяснение этого эпитета подсказал мне на конгрессе Кельто-Славики-2 Джон Кэрри. В оригинальной рукописи саги о Гондле д'Арбуа де Жубанвиль мог прочитать древнеирландское «*cain*» (прекрасный) как «*cam*» (горбатый). Из-за особенностей почерка переписчика эти слова действительно могли оказаться неотличимы одно от другого. С этим, видимо, и связано появление странного эпитета в книге д'Арбуа де Жубанвиля. Я благодарю профессора Кэрри за его ценное замечание. Так или иначе, двойственность эпитетов *прекрасный–горбатый* играет важную роль для осмысления образа героя поэмы Гумилева. Своему безобразному жениху Лера говорит:

Ты бледнеешь опять, ты дрожишь...
Что с тобой, королевич мой белый?
Ты прекрасен, когда говоришь,
Ты как Бальдер, бросающий стрелы.
[Гумилев 1991: II, 59]

Двойственность – одна из основных характеристик героя. Он не только прекрасен и в то же время уродлив, горбат: он также мнимый королевич и сын настоящего, неизвестного исландцам ирландского короля; наконец, он человек и лебедь одновременно. Кроме того, лебедями последовательно именуются в поэме Гумилева ирландцы-христиане, и Гондла окazyвается «лебеденком» в первую очередь как сын ирландского короля. Так называет его конунг, рассказывая ярлам о том, как некогда приказал посламу доставить в Исландию королевича из Ирландии:

Осмотрительно, мудро и тонко
Я давал наставленья посламу,
Чтоб оттуда достать лебеденка
Благородного выводка нам.
[Гумилев 1991: II, 54]

Лебединая красота заключается в самом безобразии Гондлы. Лера говорит ему:

Для чего-то слепыми ночами
Уверяла лукавая мгла,
Что не горб у тебя за плечами –
Два серебряно-белых крыла...
[Гумилев 1991: II, 58]

Когда Гондла отринут и изгнан исландцами, ирландцы признают его королем, и в этот момент наступает его апофеоз, его признают и любят те, кто гнал его раньше. В последней сцене он продолжает именоваться лебедем:

Брат, жених, я тебя умоляю,
Отправляйся с твоими людьми
К лебединому, белому раю,
И корону, корону прими.

[Гумилев 1991: II, 88]

Ситуация, когда оказавшийся среди чужаков безобразный лебеденок сначала всеми гоним, но потом, встретившись со своими соплеменниками, оказывается признан и любим даже теми, кто гнал его прежде, хорошо известна как Гумилеву, так и его читателям по сказке Андерсена «Гадкий утенок». В Царском Селе молодого Гумилева многие называли «гадким утенком». П.Н. Лукницкий вспоминает: «Николай Степанович совершенно не выносил царскоселов. Конечно, он был такой – гадкий утенок в глазах царскоселов» [Лукницкая 1990: 29]. Гадким утенком он предстает и в стихотворении Анны Ахматовой «В ремешках пенал и книги были» (1912):

Только, ставши лебедем надменным,
Изменился серый лебеденок.

[Ахматова 1989: 113]

Сам Гумилев, любивший и, по разным свидетельствам, часто перечитывавший свою первую детскую книгу – сказки Андерсена, – очевидно, соотносил себя с гадким утенком. Поэтому и в образе Гондлы, безобразного юноши-поэта, оборачивающегося прекрасным лебедем, трудно не увидеть маску самого поэта. Об этом писал, например, Николай Оцуп:

Да, он был некрасив. <...> Нет сомнения, что в лучшей своей драме «Гондла» он выбрал героем горбуна, несчастного в любви, но одаренного чудным даром певца, отчасти по мотивам личным. [Н. С. Г. 1989: 182]

Но «Гадкий утенок» – не единственная «лебединая» сказка Андерсена. Сказки фольклорного происхождения «Дочь болотного царя» и «Дикие лебеди», а также патриотический текст «Лебединое гнездо» не менее актуальны для сюжета драмы «Гондла». В тексте «Лебединое гнездо» лебедями Андерсен называет тех, кто прославил Данию в науках и искусствах: астронома Тихо Браге, писателя Адама-Готлоба Эленшлегера, скульптора Бертеля Торвальдсена и физика Ганса Христиана Эрстеда. Таким образом, и у Андерсена, и у Гумилева принцип создания метафоры один: лебедь – это мастер, художник, своей жизнью прославляющий свой народ. Что же касается сказок «Дочь болотного царя» и «Дикие лебеди», то они, как мы покажем ниже, служат промежуточным звеном между фольклорными сюжетами о лебеде и драмой Гумилева. Сказки Андерсена были переведены на русский язык Петером и Анной Ганзен и опубликованы в 1893–1895 гг. Их актуальность для поколений, чье детство пришлось на 1890–1900-е годы, трудно переоценить³.

³ О популярности и актуальности сказок Андерсена на рубеже XIX–XX вв. см.: [Йенсен 1997: 68–107], а также [Лекманов 2000: 234–237].

Сюжет о гонимом герое или героине-лебедь широко распространен в фольклоре – в волшебных и мифологических сказках, в лирических песнях. Сказочному сюжету о волшебной жене, в частности птице (ATU 402), соответствуют по указателю Томпсона [Thompson 1955] следующие мотивы: В 625.1 – «Женитьба на лебединой дева», F 302.4.2 – «Фея подчиняется человеку, когда тот похищает ее крылья; найдя их, она улетает», и близкий к ним D 361.1.1 – «Лебединая дева: найдя крылья, она возвращает себе лебединый облик». При этом, по замечанию Томпсона, трудно установить, лебединая или человеческая природа первична для героини сказок с указанными мотивами. Все эти мотивы сочетаются прежде всего со сказочными типами, которые объединяются дефиницией «Сказки о необыкновенной супруге» (типы ATU 400–413)⁴. Сказки о лебединой дева, страдающей в замужестве на чужбине, соседствуют здесь со сказками о фее, соблазняющей смертного мужчину. Фея при этом может помогать человеку, наделяя его сверхъестественным могуществом, но может и околдовать, вызвав болезнь, и увести в страну фей. С последним сюжетом мы встречались выше, в легенде о Гондле Прекрасном. Сюжетам о связи феи со смертным соответствуют мотив F 302.3.1 («Фея соблазняет человека отправиться в страну фей»), соседствующий с «лебединым» мотивом F 302.4.2 (см. выше), а также мотив F 320 («Фея увозит человека в свою страну»). Именно эти мотивы лежат в основе легенды о Гондле, и именно с ними мы встречаемся в финале драмы «Гондла». Все остальные перечисленные нами мотивы, встречающиеся в сказках о необыкновенной супруге, также широко распространены в ирландском фольклоре и мифологии – именно эти источники прежде всего указывал сам Гумилев для своей драматической поэмы. Действительно, в драме «Гондла» отразился и сюжет о гонимом герое/героине на чужбине. В сказках о лебединой дева гонимая героиня часто просит пролетающих лебедей сбросить ей по перышку и улетает в новом оперенье. Гонимый всеми Гондла говорит:

Но зачем я стою у порога,
Если прямо средь дымных полей
Для меня протянулась дорога
К лебединой отчизне моей.
Только стану на берег зеленый,
Крикну: лебеди, где вы? Я тут <...>
[Гумилев 1991: II, 70]

301

Вскоре после этого на помощь Гондле приходят лебеди-ирландцы. Лера, так же как и Гондла, родом из Ирландии; она также страдает среди исландцев:

Унеси меня к родине нашей
На своих лебединых крылах.
[Гумилев 1991: II, 70]

⁴ Сочетаемость мотивов в данном случае – важный критерий, по которому можно сделать вывод о близости сюжетов о лебединой дева с сюжетами о связи человека с феями в волшебных и мифологических сказках. О методологии анализа сюжета с помощью каталога мотивов Томпсона см.: [Неклюдов 2004].

Подобно сказочной лебединой деве, Лера стремится вернуть себе лебединый облик. Кроме того, в финале она выполняет еще одну сказочную функцию: функцию феи, увозящей героя в волшебную страну. Если промежуточным звеном между Гондлой и героями народных сказок о лебедях становится сказка Андерсена «Гадкий утенок», то и связкой между Лерой и героинями народных сказок о лебединой деве оказывается сказка Андерсена. На эту сказку сам Гумилев косвенно указывает в качестве одного из источников поэмы: «Мотив духовных превращений девушки, кроткой ночью и жестокой днем, взят мною у Андерсена <...>» [Гумилев 1991: III, 408]. Названия он не упоминает, но очевидно, что речь идет о сказке «Дочь болотного царя». Напомним ее содержание.

Чтобы спасти больного отца, египетская принцесса в образе лебедки отправляется в Данию, так как, по предсказанию, именно там растет цветок лотоса, который может исцелить «египетского хозяина». Принцесса попадает в плен к болотному царю. У них рождается дочь. Аист находит девочку в цветке болотного лотоса и приносит жене викинга, которая любит ее, как своего родного ребенка. Днем девочка, которой дают имя Хельга, прекрасна, но жестока, а ночью она становится ласковой и кроткой, но превращается в безобразную жабу. Однажды викинги привозят в замок пленника – это молодой христианин, священник с Юга. Викинги хотят казнить христианина, но ночью жаба-Хельга спасает его: она сажает его на свою лошадь и уезжает вместе с ним. Днем она превращается в жестокую красавицу и кидается на священника с кинжалом, но тот умиряет ее молитвой. Вечером в лесу на беглецов нападают разбойники. Они убивают христианина, а Хельга превращается в жабу, и это спасает ее. Жаба хоронит священника, а когда она чертит на могиле крест, с жабьей лапки спадают перепонки, Хельгу оставляют чары. Ей является убитый христианин и ведет ее на болото, где покоится ее мать. Египетская принцесса, очнувшись от своего волшебного сна, встает из болота и узнает свою дочь. Аист приносит обеим лебединое оперение, и они, попрощавшись с женой викинга, вместе со стаей аистов улетают в Египет.

Хельгу выдают замуж за аравийского принца. В день свадьбы ей является убитый священник. Он берет ее с собой, чтобы показать то райское блаженство, в котором он пребывает. Хельге кажется, что она пробыла в раю всего три мгновения, но когда она возвращается, оказывается, что прошло много веков с тех пор, как она исчезла в день своей свадьбы. Старая Хельга тут же умирает, а душа ее возносится в Рай.

Для фольклориста сказки Андерсена, как и сказки братьев Grimm или Шарля Перро, – важный источник, который помогает проследить распространение фольклорных сказочных сюжетов и мотивов и их трансформацию. Из фольклорных мотивов, упоминавшихся выше, в сказке «Дочь болотного царя» присутствует мотив F 302.4.2 («Фея подчиняется человеку, когда тот похищает ее крылья; найдя их, она улетает»), только функцию

человека здесь выполняет болотный царь. Кроме того, метаморфозам Хельги соответствуют два смежных мотива – D 621.1.1 («Днем человек, ночью животное») и D 621.3 («Днем безобразен, ночью прекрасен»). Эти же мотивы есть и в сказке Андерсена «Дикие лебеди», где заколдованные принцы ночью обретают человеческий облик, а днем снова превращаются в лебедей. В сказке «Дочь болотного царя» второй мотив приобретает моральную окраску: днем Хельга зла, ночью добра. Это же верно и для героини драмы «Гондла» Леры-Лаик: именно об этом духовном превращении героини идет речь в заметке Гумилева. Невеста Гондлы днем весела и жестока, и тогда ей имя Лера, ночью же она кротка, печальна, любит Гондлу и зовется Лаик:

Вспоминаешь ты Леру дневную,
Что от счастья бывает пьяна,
А печальную Лаик ночную
Знает только седая луна.
[Гумилев 1991: II, 58]

А также:

Я пока еще Лаик, не Лера,
Я верна обещаньям любви,
Хоть рассветное небо и серо,
Зажигая безумье в крови.
[Гумилев 1991: II, 71]

Хельга избавляется от колдовства и навсегда остается кроткой красавицей после того, как погибает обративший ее в христианство священник. То же самое происходит с Лерой после мученической смерти Гондлы.

Обращенная Лера-Лаик отправляется вместе с погибшим Гондлой в волшебную страну («К неземной лебединой отчизне, По свободному морю любви»), равно похожую как на блаженную страну, страну фей из ирландских саг, так и на Рай. Но подобная же блаженная страна-Рай есть и в сказке «Дочь болотного царя». Эту страну показывает Хельге в день ее свадьбы убитый христианин, и героиня проводит там века, думая, что отлучилась лишь на несколько мгновений. Сюжет о том, как герою (или, в данном случае, героине) несколько веков, проведенных в волшебной стране или в Раю, кажутся несколькими мгновеньями, – фольклорного происхождения. Это – тип ATU 470 B («Край, где не умирают») или СУС 470 = К 470 А («В гостях у мертвеца»).

Мотив превращения заколдованного героя из животного снова в человека благодаря обращению в христианство – не сказочного происхождения. Он встречается в легендах. В частности, этот мотив есть в ирландской легенде о детях короля Лира «Oidheadh clainne Lir» («Трагическая смерть детей Лира»)⁵.

⁵ Я благодарю Т.А. Михайлову, указавшую мне на эту легенду.

Злая мачеха превращает детей короля Лира, трех принцев и принцессу, в лебедей. 900 лет они должны жить в разных странах и только к концу этого срока возвращаются в Ирландию. В это время св. Патрик приносит в Ирландию христианство. Услышав церковный колокол, или, по другим вариантам, став свидетелями молитвы св. Патрика и его ученика, они обретают человеческий облик: св. Патрик видит троих старцев и одну старуху и крестит их. Они сразу же умирают, и их хоронят в одной могиле. По некоторым вариантам легенды, св. Патрик видит, как над могилой поднимаются четыре лебедя и улетают на небо.

По сюжету эта легенда близка к сказке Андерсена «Дикие лебеди». Чудесный колокол, который звонит в момент метаморфозы, у Андерсена тоже присутствует в финале:

Все церковные колокола зазвонили сами собой, птицы слетелись целыми стаями, и ко дворцу потянулось такое свадебное шествие, какого не видал еще ни один король! [Андерсен 1969: I, 143]

Другую сказку Андерсена – «Дочь болотного царя» – сближает с этой легендой мотив смерти героини сразу после того, как она становится свидетельницей христианского чуда. Нечто похожее происходит и с Лерой-Лаик в драме «Гондла»: в ладье, в которой покоится труп Гондлы, она покидает земную жизнь. Мотив чудесного обретения зверями человеческого облика также косвенно присутствует в финале «Гондлы»: принимая христианство, язычники-исландцы, которых в поэме называют волками, отрекаются от своего волчьего естества. Сам Гондла может быть соотнесен со св. Патриком, так как именно он приносит язычникам христианство, но еще ближе этот герой к андерсеновскому молодому священнику из сказки «Дочь болотного царя». Подобно ему, Гондла приносит себя в жертву ради обращения ближних, и прежде всего девушки, над которой тяготеет заклятие. Подобно Хельге, Лера добра с Гондлой ночью и жестока днем, и подобно тому, как Хельга попадает в рай вместе с погибшим священником, Лера-Лаик отправляется с погибшим Гондлой «к неземной лебединой отчизне».

Еще одна черта сближает Гондлу с андерсеновским священником: как первого, так и второго сравнивают с Бальдром. Лера называет Гондлу «королевич мой белый» и говорит ему: «Ты как Бальдер, бросающий стрелы» (см. выше). О пленном христианине жена викинга в сказке Андерсена говорит «Словно сам Бальдур!». Жене викинга снится сон о конце света – последней ночи Рагнарок:

Она знала, что воцарится неведомый бог, и к нему вознесется светлый Бальдур, освобожденный из царства теней. И вдруг она видит его перед собою! Она узнала его с первого взгляда – это был пленный христианин.

– Белый Христос! – воскликнула она и, произнося это имя, поцеловала в лоб свое безобразное дитя-жабу. В ту же минуту оболочка с жабы спала, и перед ней очутилась Хельга, прекрасная, как всегда, но такая кроткая и с таким сияющим любовью взглядом. Хельга поцеловала руки жены викинга, как бы благодаря ее <...> за произнесенное сейчас ею имя белого Христа. Хельга повторила это имя и вдруг поднялась в воздух в виде лебедя: белые крылья распустились и зашумели, словно взлетала на воздух целая стая птиц. [Андерсен 1969: II, 87]

Эпитет «белый», который в данном случае применяется к Христу, в эддической поэзии сопутствует Бальдру. Из всего скандинавского пантеона он наиболее близок к Христу. В Младшей Эдде о нем говорится:

Второй сын Одина – это Бальдр. О нем можно сказать только самое доброе. Он лучше всех, и его все прославляют. Так он прекрасен лицом и светел, что исходит от него сияние. Есть растение столь белоснежное, что равняют его с ресницами Бальдра, из всех растений оно самое белое. [М. Эдда 1994: 42]

С Бальдром Гондла может быть сопоставлен как невинная жертва, с Христом – как добровольная жертва:

Я вином благодати
Опьянился и к смерти готов,
Я монета, которой Создатель
Покупает бессмертье волков.
(Закальвается.)

[Гумилев 1991: II, 90]

Волков-язычников выкупает лебедь-христианин. Антитеза «лебедь-волк» впервые возникает в зачине пьесы:

Гондла вырос, и ныне венчают
Гондлу с Лерой Спаситель и Тор,
Это волки союз заключают
С лебедями спокойных озер.

[Гумилев 1991: II, 55]

Дело здесь не только в метафоре (белизна-невинность лебедей, т. е. ирландцев-христиан, противопоставлена темной и хищной природе волков, исландцев-язычников). Образ поэта-лебедя, начиная с оды Горация «К Мecenату» (кн. II, ода 20), несомненно, известной Гумилеву как в оригинале, так и в вольном переводе Державина, стал одним из общих мест европейской поэзии. Поэт в этой оде не умирает, но превращается в лебедя. Лебедь символизирует поэта и в стихотворении Ш. Бодлера «Лебедь» из «Цветов зла», с посвящением Виктору Гюго. Но даже факт, что сравнение поэта с лебедем вообще характерно для творчества Гумилева (вспомним стихотворение «Однажды вечером», где герой и героиня говорят о Лекон-

те де Лиле и им воображается «Резкий профиль креола с лебединой душой» [Гумилев 1991: I, 129]), также лишь частично объясняет антитезу *лебедь-волк* в драме «Гондла». Данная антитеза восходит к скандинавской мифологии⁶, где лебединые девы-валькирии сопутствуют богу Одину, а волк Фенрир должен поглотить его, когда наступит Гибель Богов. Соотношение Гондлы с Одним в пьесе Гумилева вполне уместно: Гондла – король, поэт и мученик, Один – глава богов, культурный герой, покровитель поэтов, добывший асам и скальдам мед поэзии, бог-мудрец, повесившийся на ясене Иггдрасиль, чтобы познать тайны мироздания. Заметим, что сына Одина Бальдра, с которым также сопоставлен Гондла, погубил отец волка Фенрира, трикстер Локки. Таким образом, соответствие между певцом Гондлой из драматической поэмы Гумилева и богом-певцом Одним из скандинавского эпоса очевидно. Заметим, что и спутница Гондлы Лера, воинственная дева, которая происходит из «лебединой» страны Ирландии, оказывается, таким образом, сродни валькириям, спутницам Одина⁷.

Главный антагонист Гондлы – колдун Аhti. В заметке к «Гондле» Гумилев объясняет, что имя Аhti он взял из «Калевалы», «где оно является прозвищем хитреца Лемминкяйнена. И лютня, принесенная “из финской страны”, и наклонность к колдовству, которым славились среди северных народов финны, намекают на то, что это действующее лицо является выходцем из Финляндии» [Гумилев 1991: III, 408]. В сорок второй руне «Калевалы» Лемминкяйнен, Вянямёйнен и Ильмаринен похищают у Лоухи, хозяйки Похьёлы, Сампо. Лемминкяйнен своей неумелой и громкой песней будит Лоухи, та насылает бурю, чтобы задержать героев, и во время бури Вянямёйнен теряет свое новое кантеле. Таким образом, трикстер Лемминкяйнен одновременно и бросает вызов и наносит ущерб богу-певцу Вянямёйнену. Итак, колдун Аhti в драме Гумилева противостоит певцу Гондле точно так же, как в «Калевале» Аhti-Лемминкяйнен противостоит певцу Вянямёйнену.

Гондла получает от Аhti лютню, на которой лежит заклятье: как только он выронит ее, он будет растерзан волками. Но тот же самый образ

⁶ Антитеза «лебедь-волк» – общее место эддической поэзии. В Младшей Эдде Ньёрд, отказываясь жить в горах у своей жены Скади, говорит:

Не любы мне горы,
хоть я и был там
девять лишь дней.

Я не сменяю
клик лебединый

на вой волков. [М. Эдда 1994: 43]

⁷ Заметим также, что «лебединые» и «волчьи» корни находят отражение в скандинавской ономастике. В частности, древнеисландский (и древненорвежский) корень «ulfr» («волк») довольно распространен в исландских именах (собственно Ulfr и сложные имена с «ulfr»). В «Старшей Эдде» имя Сванхильд (корни этого имени обозначают «лебедь» и «битва») носит дочь Сигурда и Гудрун.

музыканта как заклинателя волков, которые бросятся на него, как только он прекратит игру, встречается и в раннем творчестве Гумилева – в стихотворении «Волшебная скрипка» (1907). Сопоставим это стихотворение с пассажем из «Гондлы»:

«Волшебная скрипка»

<...>

Тот, кто взял ее однажды в повелительные
руки,
У того исчез навеки безмятежный свет очей.
Духи ада любят слушать эти царственные
звуки,
Бродят бешеные волки по дороге скрипачей.

Надо вечно петь и плакать этим струнам,
звонким струнам,
Вечно должен биться, виться обезумевший
смычок,
И под солнцем, и под вьюгой,
под белеющим буруном,
И когда пылает запад, и когда горит восток.

Ты устанешь и замедлишь, и на миг
прервется пенье,
И уж ты не сможешь крикнуть,
шевелинуться и вздохнуть, –
Тотчас бешеные волки в кровожадном
исступлении
В горло вцепятся зубами, встанут лапами на
грудь.

<...>

На, владей волшебной скрипкой, посмотри
в глаза чудовищ
И погибни славной смертью, страшной
смертью скрипача!

[Гумилев 1991: I, 82]

«Гондла»

<...>

Знай же: где бы ты ни был, несчастный,
В поле, в доме ли с лютней такой,
Ты повсюду услышишь ужасный,
Волчий, тихий, пугающий вой.
Будут волки ходить за тобою
И в глаза тебе зорко глядеть,
Чтобы, занятый дивной игрою,
Ты не мог, ты не смел ослабеть.
Но когда-нибудь ты ослабеешь,
Дрогнешь, лютню опустишь чуть-чуть
И, смятенный, уже не успеешь
Ни вскричать, ни взглянуть,
ни вздохнуть.
Волки жаждали этого часа,
Он назначен им был искони,
Лебединого сладкого мяса
Так давно не терзали они.

[Гумилев 1991: II, 67–68]

Однако оказывается, что на лютне двойное заклинье:

Ах, двойному заклинью покорный,
Музыкальный магический ход
Или к гибели страшной и черной,
Или к славе звенящей ведет.

[Гумилев 1991: II, 85]

Итак, текст о лютне в драматической поэме «Гондла» – не что иное, как парафраз «Волшебной скрипки». Сам Гондла – поэт *par excellence*, од-

новременно и поэт, и король, и священник, обращающий язычников в христианство. Идея о том, что миром должны управлять поэты, подобно тому как это делали друиды – одновременно жрецы, поэты и правители, – увлекла Гумилева настолько, что он называл ее своей «политической программой» [Иванов 2005: 112–122]. В драматической поэме «Гондла», таким образом, актуализируются не только сюжеты кельтских саг, но и кельтский друидизм. Сюжет драмы представляет собой синтез ирландских саг, скандинавской мифологии, сказок Андерсена и фольклора кельтских и скандинавских стран. Весь этот многообразный материал служит Гумилеву для создания образа идеального поэта-лебедя, поэта – священника – правителя, чья мученическая смерть становится его апофеозом и ведет к восстановлению гармонии.

Литература

- Андерсен 1969 – *Андерсен Г.Х.* Сказки и истории: В 2 т. Л.: Худож. лит., 1969.
- Ахматова 1989 – *Ахматова А.А.* Десятые годы: В 5 кн. / Сост. и примеч. Р.Д. Тименчика, К.М. Поливанова; послесл. Р.Д. Тименчика. М.: Изд-во МПИ, 1989.
- Бедье 1993 – *Бедье Ж.* Тристан и Изольда / Пер. А.А. Веселовского. М., 1993.
- Гумилев 1991 – *Гумилев Н.С.* Сочинения: В 3 т. / Сост., примеч. Н.А. Богомолова, Р.Д. Тименчика. М.: Худож. лит., 1991.
- Иванов 2005 – *Иванов Вяч.Вс.* Николай С. Гумилев и Жорж Дюмезиль: роль поэтов и тройственность каст в древности // Шиповник: Историко-филологический сборник: К 60-летию Р.Д. Тименчика. М.: Водолей, 2005. С. 112–122.
- Ирландские саги 1929 – Ирландские саги / Пер. А.А. Смирнова. Л.: Академия, 1929.
- Йенсен 1997 – *Йенсен П.А.* Стрельников и Кай: «нежная королева» в «Докторе Живаго» // Scando-Slavica. Т. 43. Munksgaard Copenhagen, 1997. Р. 68–107.
- Лекманов 2000 – *Лекманов О. А.* Анненский и Андерсен о Снежной королеве, холоде и тепле // Книга об акмеизме и другие работы. М.: Водолей, 2000. С. 234–237.
- Лукницкая 1990 – *Лукницкая В. Н.* Гумилев: Жизнь поэта по материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л., 1990.
- М. Эдда 1994 – Младшая Эдда / Изд. подг. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М.: Ладомир, 1994.
- Н. С. Г. 1989 – Н.С. Гумилев в воспоминаниях современников. Париж; Нью-Йорк; Дюссельдорф, 1989.
- Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 236–247.
- Оссиан 1897 – Поэмы Оссиана Джеймса Макферсона / Пер. и примеч. Е.В. Балобановой. СПб.: Русская классная библиотека, 1897.
- Саги об уладах 2004 – Саги об уладах / Сост. Т.А. Михайлова. М.: Аграф, 2004.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

- Чудинов 1903 – Древнесеверные саги и песни скальдов в переводах русских писателей / Ред. А.Н. Чудинова. СПб.: Русская классная библиотека, 1903.
- Шарыпкин 1980 – *Шарыпкин Д.М.* Скандинавская литература в России. М.: Наука, 1980.
- Arbois de Jubainville 1883–1892 – *Arbois de Jubainville H.* Cours de Littérature Celtique. 5 T. P., 1883–1892.
- ATU – *Aarne A., Thompson S., Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.
- Cross, Slover 1969 – *Cross T.P., Slover C.H.* Ancient Irish Tales. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble Books, 1936 [repr. 1988].
- Thompson 1955 – *Thompson S.* Motif-Index of folk-literature: A classification. T. 1–6. Bloomington, 1955.
- Windisch 1879 – *Windisch E.* Kurzgefasste Irische Grammatik. Leipzig, 1879.

«ПЕСНИ ЗАПАДНЫХ СЛАВЯН» В «ПРЕСТУПЛЕНИИ И НАКАЗАНИИ»?

Выходец с того света –
Оборотень, Вуйдалак, Упырь
и Мцырь...

*А.В. Сухово-Кобылин. Смерть
Тарелкина*

310

«Преступление и наказание» – одна из тех книг, в которых пытливым исследователем обнаружит сравнительно мало прямых цитат, удостоверенных либо авторским указанием, либо точным воспроизведением слов оригинала. Нечего и говорить, что все или почти все такие бесспорные цитаты в романе Достоевского давно выявлены. В то же время текст «Преступления...» содержит множество скрытых аллюзий, намеков и – иногда, быть может, полуосознанных – переключек с самыми разными произведениями предшественников и современников его автора. Вполне понятно, что гипотезы, построенные на подобных аллюзиях, по природе своей обречены оставаться гадательными; однако, на наш взгляд, это отнюдь не свидетельствует об их бессмысленности. В настоящей работе предпринята именно такого рода попытка связать два эпизода романа «Преступление и наказание» – один более, другой менее определенно – с пушкинским циклом «Песни западных славян».

Огромное влияние Пушкина на Достоевского, наличие в романах последнего множества явных и скрытых переключек с пушкинскими произведениями общеизвестно. Приведем лишь несколько наиболее ярких примеров из текста «Преступления и наказания»:

– обращенные к Раскольникову слова Порфирия Петровича «Ну, полноте, кто ж у нас на Руси себя Наполеоном теперь не считает?» представляют собой несколько измененную цитату из «Евгения Онегина» (2, XIV): «Мы все глядим в Наполеоны; // Двуногих тварей миллионы // Для нас орудие

одно...» [Белов 1985: 160]; в определенном смысле эти пушкинские строки можно рассматривать как «скрытый эпиграф» к роману Достоевского;

– знаменитый вопрос Раскольникова «Тварь ли я дрожащая или право имею?» восходит не столько непосредственно к священной книге мусульман, сколько к финалу стихотворения «Клянусь четой и нечетой...», открывающего пушкинский цикл «Подражания Корану»: «Люби сирот и мой Коран // Дрожащей твари проповедуй» [Белов 1985: 163]; ср. также упоминание слова «тварь» в только что приведенной цитате из «Онегина»;

– разнообразные параллели связывают «Преступление...» с «Пиковой дамой»: так, сестру старухи-процентщицы зовут Лизаветой Ивановной – так же, как и воспитанницу старой графини [Бем 1936: 47]; в ответ на испуганный вопрос Раскольникова: «О чем я бредил?», – Разумихин фыркает: «...Не беспокойся; о графине ничего не было сказано» [Бем 1936: 56]; сон Раскольникова о смеющейся мертвой старухе и видения Свидригайлова во многом напоминают сон Германа, в котором покойная графиня Анна Федотовна наносит ему визит, и сцену «узнавания» им старухи в ухмыляющейся с карты пиковой даме [Бем 1936: 56; Альтман 1975: 47–55]. Помимо этих и других деталей, отмеченных А.Л. Бемом и М.С. Альтманом, заслуживает внимания еще следующее обстоятельство. Томский говорит о Германне: «Я думаю, что на его совести по крайней мере три злодеяния»; однако то же самое в известном смысле верно в отношении и Раскольникова (убийцы старухи, ее сестры Лизаветы Ивановны и, возможно, неродившегося ребенка Лизаветы, которая «поминутно была беременна»), и его двойника Свидригайлова, которого молва обвиняет в смерти Марфы Петровны, глухонемой девочки и дворового человека Филиппа.

Столь же общеизвестен и интерес Достоевского к фольклору – ср. показательное название статьи Н.К. Пиксанова «Достоевский и фольклор» [Пиксанов 1934], а также к явлениям потустороннего мира, привидениям, жизни после смерти и т. д., – ср. хотя бы рассказ «Бобок», наличие идейной связи которого с «Преступлением и наказанием» подчеркивается тем фактом, что в обоих произведениях фигурирует персонаж по фамилии Лебезятников [Альтман 1975: 170; Белов 1985: 63]. И если, как мы только что видели, столь заметное место в «Преступлении...» занимают реминисценции из «Пиковой дамы» – именно по причине той важной роли, которую играет в пушкинской повести соответствующая проблематика, – то ничуть не меньше у нас оснований ожидать появления на страницах романа тех или иных отголосков «Песен западных славян».

Насыщенность фольклорными (а иногда, что не менее интересно, псевдофольклорными) мотивами, разумеется, не могла не привлечь к «Песням западных славян» внимания Сергея Юрьевича Неклюдова, свидетельством тому – его работа «Видение короля...» [Неклюдов 1997]. Таким образом, хотя наша работа, строго говоря, не о фольклоре, ее проблематика, как мы надеемся, все же не вполне чужда кругу интересов Сергея Юрьевича.

Подобно многим другим произведениям Достоевского, «Преступление и наказание» – книга, в которой границы реального и вымышленного,

сна и яви нечетки, а порой и прямо нарушены. Разумеется, это в полной мере относится к полупризрачному существованию Раскольников; но, пожалуй, еще в большей степени эту особенность романа воплощает в себе другой его персонаж – Аркадий Иванович Свидригайлов.

Порой создается впечатление, что Свидригайлов живет всецело во власти видений, грез и фантазий. Если Раскольникову снится убитая им старуха, то к Аркадию Ивановичу покойная жена приходит «все три раза наяву». Во время первого разговора с Раскольниковым Свидригайлов говорит о призраках и галлюцинациях едва ли не больше, чем о Дуне и Лужине, и, в частности, произносит во всех отношениях замечательный монолог, из которого, можно сказать, выросла вся фэнтези XX в.:

Привидения – это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну, а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинается сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что, когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир.

Неудивительно, что после знакомства со Свидригайловым Раскольников жалуется Разумихину, что не уверен, не «фантазия» ли это была: «Вот вы все говорите..., что я помешанный; мне и показалось теперь, что, может быть, я в самом деле помешанный и только призрак видел!»

Эти особенности образа Свидригайлова в общем вполне очевидны и с той или иной степенью подробности освещаются во многих работах о романе. Однако, как это ни странно, кажется, никто из исследователей не пытался связать явную «потусторонность» Свидригайлова с его знаменитым портретом (ч. 3, гл. IV):

Это был человек лет пятидесяти, росту повыше среднего, дородный, с широкими и крутыми плечами, что придавало ему несколько сутуловатый вид. Был он шегольски и комфортно одет и смотрел осанистым барином. В руках его была красивая трость, которою он постукивал, с каждым шагом, по тротуару, а руки были в **свежих** перчатках. Широкое, скулистое **лицо** его было довольно приятно, и цвет **лица** был **свежий**, не петербургский. Волосы его, очень еще густые, были совсем белокурые и чуть-чуть разве с проседью, а широкая, густая **борода**, спускавшаяся лопатой, была еще светлее головных волос. Глаза его были голубые и смотрели **холодно**, пристально и вдумчиво; **губы алые**. Вообще это был **отлично сохранившийся** человек и **казавшийся гораздо моложе своих лет** (здесь и далее выделено нами. – И. И.).

Итак, Свидригайлов «отлично сохранился» и выглядит гораздо моложе своих лет; у него холодные глаза и алые губы. На наш взгляд, это пор-

трет скорее вампира, нежели живого человека, причем портрет, кого-то смутно напоминающий.

...Марко Якубович, герой одноименного пушкинского стихотворения, спешит на родовое кладбище, где двумя неделями раньше похоронил умершего от раны незнакомца:

Там могилу прохожего разрыли,
Видят, – труп румяный и свежий, –
Ногти выросли, как вороньи когти,
А лицо обросло бородою,
Алой кровью вымазаны губы, –
Полна крови глубокая могила.

Как видно, сходство между двумя персонажами не вызывает сомнений; особенно показательно упоминание об алых губах – настолько характерном признаке упыря, что он фигурирует и в другом стихотворении пушкинского цикла – юмористическом «Вурдалаке»: «Это, верно, кости гложет // **Красногубый вурдалак**». Кроме того, интересно, что в рассказе о слежке Свидригайлова за Соней Мармеладовой, предшествующем только что приведенному портрету, Достоевский именует еще не названного по имени Свидригайлова... «прохожим».

В стихотворении о Марко Якубовиче и в «Преступлении...» обнаруживается еще одна сходная деталь: старец калуер, чтобы прогнать вурдалака, «запалил **кипарисную** ветку», а главная антагонистка Свидригайлова Соня надевает на грудь Раскольникову **кипарисный** крестик. Несмотря на вполне очевидную символику кипариса как дерева печали и смерти, это совпадение также может быть неслучайным.

* * *

Другой интересующий нас эпизод романа – заключительная часть сцены между Раскольниковыми и Разумихиным, с одной стороны, и Петром Петровичем Лужиным – с другой (ч. 4, гл. II). В ходе этой сцены происходит разрыв помолвки Лужина с Дуней, а оскорбительное поведение Лужина вызывает у Разумихина приступ гнева:

– Да он о двух головах, что ли! – крикнул Разумихин, вскакивая со стула и уже готовясь расправиться.

Комментируя эту реплику Разумихина, С.В. Белов приводит в качестве параллели стихотворение Василия Курочкина «Двуголовый орел» [Белов 1985: 173–174]. При этом, как подчеркивает и сам Курочкин, речь идет о широко распространенной поговорке:

Я сошлюсь на народное слово,
На великую мудрость веков:
Двуголовье – эмблема, основа
Всех убийц, идиотов, воров.

Не вступая и в споры с глупцами,
При смущающих душу речах,
Сколько раз говорили вы сами:
«Да никак ты о двух головах!..»

В соответствии со своим сатирическим замыслом Курочкин интерпретирует «двухголовость» как свидетельство совершенной глупости. Однако основной смысл рассматриваемого выражения другой – оно служит характеристикой крайнего безрассудства, поведения, оправданного только тогда, когда «в запасе» у человека есть еще одна голова. В таком значении это выражение изредка встречается и до сих пор – ср.: **«О двух головах кто** (разг.) – говорится о человеке, предпринимаящем что-н. слишком рискованное, опасное» [Ожегов 1983: 122]. Именно в таком значении употребляет это выражение Разумихин, и именно в таком значении встречается оно у Пушкина в «Песне о Георгии Черном». Рассердившись на сына, старый Петро говорит Георгию:

...Где тебе с султаном тягаться,
Воевать с белградским пашою!
Аль о двух головах ты родился?
Пропадай ты себе, окаянный,
Да зачем ты всю Сербию губишь?

Как мы уже говорили, доказать, что речь идет о прямом цитировании Достоевским «Марко Якубовича», по-видимому, невозможно; в еще большей степени это относится к «Песне о Георгии Черном». Однако, даже если речь идет о простом совпадении, сам факт обращения Достоевского и Пушкина к одному и тому же кругу фольклорных образов и выражений, по нашему мнению, представляет несомненный интерес.

Литература

- Альтман 1975 – Альтман М.С. Достоевский: По вехам имен. Саратов, 1975.
Белов 1985 – Белов С.В. Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»: комментарий. М., 1985.
Бем 1936 – Бем А.Л. «Пиковая дама» в творчестве Достоевского // О Достоевском: Сб. ст. / Под ред. А.Л. Бема. Т. 3. Прага, 1936.
Неклюдов 1997 – Неклюдов С.Ю. «Видение короля»: комментарий к центральной теме // Лотмановский сборник. Вып. 2 / Сост. Е.В. Пермяков. М., 1997.
Ожегов 1983 – Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983.
Пиксанов 1934 – Пиксанов Н.К. Достоевский и фольклор // Советская этнография. 1934. № 1–2.

К.М. Поливанов

Москва

О ВОЗМОЖНЫХ ОТГОЛОСКАХ СКАЗКИ
«ЖАР-ПТИЦА И ВАСИЛИСА-ЦАРЕВНА»
ИЗ «НАРОДНЫХ РУССКИХ СКАЗОК А.Н. АФАНАСЬЕВА»
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА XX в.

Из заметок к комментариям

Первая книга Александра Блока «Стихи о Прекрасной Даме» не один раз оказывалась предметом внимания критиков, исследователей, комментаторов. Многократно отмечались связи как всей книги, так и отдельных ее стихотворений и образов с традициями европейского и русского романтизма, а соответственно и с разнообразными европейскими и русскими фольклорными источниками.

Так, в первом стихотворении книги «Отдых напрасен. Дорога крута...» последний академический комментарий отмечает переключку текста – «стучу в ворота», «ты рассыпаешь кругом жемчуга» – со свадебными обрядами и образами, распространенными в «мировом фольклоре» – «представлением о женском начале и воде». «Ближайший источник образа – русская свадебная лирика и обряд; в песнях предсвадебной недели упоминаются невеста, рассыпающая жемчуг, и жених, подбирающий его» [Блок 1997: 457]. Слова «терем высок» и следующие связываются там же с обсуждавшимся Вл. Соловьевым в его статье о Я. Полонском стихотворением последнего «Царь-девица»:

И жила та Царь-девица
Недоступна никому,
И ключами золотыми
Запиралась в терему.

[Блок 1997: 457]

Мне представляется, что образ Царь-девицы в процессе работы над книгой мог быть связан для Блока не только с Соловьевым и Полонским,

но и со сказками Афанасьева. Дополнительным косвенным аргументом в пользу такого предположения могут служить сохранившиеся многочисленные карандашные пометы владельца четыре тома из пятитомного издания под редакцией А.Е. Грузинского 1914 г., оставшиеся в библиотеке Блока [Библиотека Блока 1984: 13].

Отражение образа именно сказочной царевны можно разглядеть в стихотворении «Мы встречались с тобой на закате...», где в первой строфе появляется воспоминание о героине, которая «веслом рассекала залив», при том что глядевший на нее герой несомненно находился на берегу, а в последней строфе, говорящей о том, что все это уже осталось в прошлом, читаем:

Все померкло, прошло, отошло.
Белый стан, голоса панихиды
И твое золотое весло.

«Золото» весла, вероятно, связывалось интерпретаторами с отблеском солнца на весле, однако здесь возможна одновременно и другая ассоциация. В сказке № 169 из сборника Афанасьева «Жар-птица и Василиса-царевна» герой, отправившись за Василисой, приезжает «на край света, где красное солнышко из синя моря восходит. Смотрит, а по синю морю плывет Василиса-царевна в серебряной лодочке, золотым пером попихается» [Афанасьев 1984: 345], в следующей сказке № 170 – афанасьевском варианте предыдущей, героиня называется, как и у Полонского, Царь-девицей. Увидев царевну, герой расставляет на берегу палатку с золотой маковкой и угощениями, а волшебного коня отправляет гулять «по зеленым лугам» (излюбленному образу русских символистов).

Таким образом, ситуация из стихотворения Блока, где героиня проплывает с золотым веслом, а герой наблюдает за ней с берега, не самая естественная для «нормального» любовного свидания, оказывается точно совпадающей с ситуацией, в которой сказочному стрелцу удается завлечь царевну.

Отметим заодно, что одна из трудных задач сказки № 170 – выдоить семьдесят семь кобылиц, возможно, подсказала заглавие одного из первых сборников группы «Гилея» – «Молоко кобылиц».

Литература

- Блок 1997 – Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 1: Стихотворения. Кн. 1: (1898–1904). М.: Наука, 1997. С. 457.
- Библиотека Блока 1984 – Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 1 / Сост. О.В. Миллер, Н.А. Колобова, С.Я. Вовина; под ред. К.П. Лукирской. Л.: БАН, 1984. С. 13.
- Афанасьев 1984 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 1 / Изд. подгот. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков. М.: Наука, 1984. С. 345.

В.С. Кузнецова

Москва

ПЧЕЛА И МУХА В ЛЕГЕНДАХ И ПОВЕРЬЯХ ФОЛЬКЛОРНОЙ БИБЛИИ

Русские сибирские записи

Как в общерусской фольклорной традиции, так и в русских сибирских записях известны народные поверья о том, что «пчела – не гнус», «муха – не поганая», что пчелу и муху убивать грех. При этом фольклорная традиция возводит эти запреты к евангельским событиям распятия Христа. Приводим несколько подобных устных «библейских» рассказов, записанных в разное время на территории Сибири.

1. «О пчеле («будунице» – медунице?) мне пришлось слышать такую легенду: «Будуницу грех убить. Когда Христос на кресте был, пришли воины добить его – хотели копьём в сердце ударить, а на груди у него в то время будуница сидела, они и подумали, что сердце у него уже пронзенное. Пронзили бок его, а будуница сердце защитила» (Русское Устье) [Зензинов 1913: 200].

2. «В старину рассказывали, что убивать ее (пчелу. – В. К.) грех. Ису-са Христа поймали евреи. Его привели на крест. Приколотили руками к кресту. По ладоням и по ноге гвозди прибили. Сказали: «Мы забыли приколотить гвоздь на сердце». Буденица села на сердце. Они увидали и признали за гвоздь. И отошли, подумав, что «мы прибили гвоздь».

Попы рассказывали, что если прибили бы гвоздь, то Христос не воскрес бы. И пели, что если три буденицы убьешь, то в тамошнем свету отвечаешь за душу» (Русское Устье) [Фольклор 1986: № 77].

3. «Строка, паут, комар – все это гнус; но пчела – не гнус, про нее не говорят: “пропала”, “издохла”, а “померла”; пчела приносит пользу Богу – делает воск для свечей в церковь. Пчела просила Бога, чтобы от ее ужаления человек умирал, а не она сама, но Бог сказал: “Кто же будет тогда содержать тебя?”» (Чарышская станица, Алтай) [Потанин 1864: 125].

4. «Муха также не гнус, не поганая. Жида хотели в Христа пятый гвоздь вколотить в живот, а муха и села ему на пуп. Жида подумали, что

тут уже есть гвоздь, и не вколотили. За это она не поганая» (Семипалатинск) [Потанин 1864: 126].

5. «Пришли ироды, приковали Христа к кресту. Хотели вбить в грудь гвоздь, но села муха. Ироды подумали, что там уже есть гвоздь» (с. Чернаковка Кыштовского р-на Новосибирской обл.) [Кузнецова 2003: 75].

6. «Жиды его (Христа. – В. К.) потом все ж поймали и распяли. И хотели они в сердце воткнуть гвоздь. А на сердце села муха. Жиды подумали, что гвоздь на сердце уже есть, и не стали забивать еще. Так муха спасла Христа, а то бы он не воскрес. Муху и проклинать не надо. А гвоздь – он проклятый, а муха она святая» (дер. Поспелово Большеуковского р-на Омской обл.).

7. «Против мух употребляется растение – мухомор... Нужно отметить, что мухомор – всем известное средство, но не все им пользуются. Возможно, что причина этого кроется в поверии (правда, не особенно широко распространенном), будто *муху убивать грех*. И вот почему. Когда распяли Христа, вбили ему гвозди в руки и ноги. Хотели вбить еще в грудь. Тут много было всякого народу; был и цыган. Послали евреи цыгана узнать, вбить ли гвоздь в грудь Христа. Жалко стало цыгану Христа, решил он на обман и говорит: “Вбит гвоздь!” Не верится евреям. “Побожись, цыган!” Побожился. Им все еще не верится. Сами пошли посмотреть, убедиться. *А муха в это время села Христу на грудь*. Видят евреи черненькое пятнышко на груди, подумали, что это – гвоздь, и ушли. Так Иисусу и не вбили в грудь гвоздя... С тех пор грешно убивать муху, а цыгану не грех обманывать и божиться» (с. Тулун Тулуновской волости Нижнеудинского уезда Иркутской губ.) [Виноградов 1915: 121–122].

Выявленные на территории Сибири фиксации сюжета о пчеле/мухе, спасающей Христа на распятии, имеют широкие временные границы – самая ранняя (№ 4 – Потанин) относится к середине XIX в., самая поздняя (№ 5) датируется концом 1980-х годов; внутри этого отрезка времени тексты распределены довольно равномерно – начало XX в. (№ 1, 7), середина XX в. (№ 2, 6).

Можно выделить две версии сюжета о пчеле/мухе, спасающей Христа на распятии: согласно одной – Христа спасает пчела, согласно другой – муха. Первая версия – о пчеле – в представленных сибирских материалах локализована Русским Устьем на севере Восточной Сибири (три текста), фиксации второй – о мухе – отмечены на юге Западной и Восточной Сибири (четыре текста). Бытование второй версии отмечается в двух разновидностях. В соответствии с первой – единственной спасительницей является муха; данная форма представлена в трех записях, сделанных на юге Западной Сибири. Согласно другой – осложненной: в событиях участвует цыган, который выдает муху за гвоздь и спасает Христа, за это цыгану позволяется безнаказанно божиться. Эта форма представлена в Сибири только одной записью – с юга Восточной Сибири (Иркутской губ.).

Общерусские и восточнославянские варианты подобных рассказов о пчеле и мухе представлены записями из Гомельской, Черниговской и Ровенской обл. (конец 1970-х – начало 1980-х годов) [Белова 2004: № 130–132]; из

Каргополя (2001 г.) [*Каспина, Мороз* 2002: 161]; украинская легенда помещена в публикации Г.О. Булашева [*Булашев* 1992: 157]. Указанные записи содержат те же две разновидности сюжета, какие выделяются в текстах, записанных на территории Сибири: в украинском повествовании Христа на распятии спасает пчела, в четырех других рассказах – муха.

Примечательно при этом отличие выявленных сибирских записей от указанных восточнославянских. В них по-разному распределено внимание между версиями. Пять из шести названных восточнославянских текстов содержат осложненную разновидность сюжета «муха + цыган»: муха садится на лоб или на грудь Христа, цыган выдает ее за гвоздь; и только в одной записи представлена основная версия – муха спасает Христа, сев ему на грудь, ее принимают за гвоздь. В сибирских материалах пропорция обратная – разновидность версии с цыганом представлена, как уже было указано, только в одном из шести текстов.

Версия с пчелой, представленная в украинской легенде [*Булашев* 1991: 157], в отличие от сибирских записей о пчеле (русско-устыинские варианты), также осложнена участием цыгана.

Известно, что народная традиция повсеместно у славян наделяет пчел чистотой и святостью, пчела пользуется особым почитанием как чистая, божья тварь [*СМ* 2002: 397–399; *Сумцов* 1893: 176–182], божья угодница, так как доставляет воск на свечи, считалось, что пчела жалит только грешника [*Пословицы* 1984: 360]. Убить пчелу – большой грех. Полагали, что даже Илья-пророк «ни за что не ударит громом в улей, хотя бы скрылся за ним нечистый дух» [*Пословицы* 1995: 360]. Своим происхождением, согласно народным рассказам, пчелы обязаны Богу в отличие от шмелей, шершней, мух, ос, которых сотворил соперничающий с Богом дьявол. Один из народных рассказов о творении мира сообщает: «Бог взял в горсть пыли и кинул на воздух, на воду и на землю. Вдруг по воздуху полетели разные полезные и красивые птицы, и насекомые полезные, и пчелы. Одна пчела увидела, что с Богом стоит не ее творец и взяла ужалила его в губу, да так больно, что Гоголь [Сатана. – *В. К.*] не стерпел и воскликнул от боли. Схватил горсть пыли и пых ее в воздух, в воду и на землю. Сразу везде по воздуху полетели шершни и начали грызть пчел, явились мухи, блохи, вся насекомая гадь. По земле поползли змеи, лягувы и злые звери, и вся вредная гадость».

Хотя мухи народной традицией причисляются к насекомым нечистым, которые способны переносить на человека вредоносные свойства [*СД* 2004: 340–341; *Гура* 1997: 436–437], между пчелой и мухой, по народным представлениям, обнаруживается и определенное родство. Известно, например, что пчеловоды пчелу зовут *мухой* [*Даль* 1994: 362], а обилие мух осенью, как указывает народная примета, предвещает большое количество пчелиных роев будущим летом. Обе – и пчела и муха – связаны с представлением о душе, которая может в облике пчелы или мухи покидать человеческое тело [*СД* 2004: 341–342; *Гура* 1997: 438, 454].

Представляется, что характеристики, противопоставляющие муху и пчелу, восходят в большей мере к христианскому началу в комплексе свя-

занных с ними верований (рассказы о происхождении этих насекомых), в дохристианской составляющей этих представлений между пчелой и мухой больше сближений. Наиболее ярко христианское начало отразилось в представлении о пчеле как о Богородице [Гура 2001].

В рассмотренных нами текстах фольклорных легенд о спасении Христа на распятии пчела и муха выступают в качестве аллоперсонажей, выполняя одну и ту же функцию в сюжете. Основанием для такого сближения могла стать общность, связь между этими образами, проявляющаяся в указанных выше фольклорных дохристианских представлениях о пчеле и мухе.

Возможно, именно благодаря сближению образов пчелы и мухи в рассмотренном сюжете и формируется – как перенесение с образа пчелы – запрет убивать муху.

Таким образом, тексты фольклорных рассказов о спасении Христа на распятии пчелой или мухой позволяют проследить, как, с одной стороны, народные представления формируют новые очертания одного из эпизодов библейской истории, с другой – христианские события, составившие основу фольклорной легенды, влияют на народную этиологию запретов и предписаний (почему нельзя убивать пчелу, муху); эти запреты оказались теперь связанными с библейскими событиями в их фольклорной интерпретации и мотивированы ими.

Литература

- Афанасьев 1995 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1995.
- Белова 2001 – *Белова О.В.* Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.
- Белова 2004 – *Белова О.В.* «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Булашев 1992 – *Булашев Г.О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.
- Виноградов 1915 – *Виноградов Г.* Поверья и обряды крестьян-сибиряков: (Материалы по этнографии Нижнеудинского уезда) // Сибирский архив. Вып. 3. Минусинск, 1915.
- Гура 1987 – *Гура А.В.* Символика животных в народной традиции. М., 1997.
- Гура 1987 – *Гура А.В.* Пчела как Богородица в народной традиции славян // Живая старина. 2001. № 1.
- Даль 1994 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1994.
- Заварицкий 1916 – О том свете и об этом: Рассказы Саратовского Поволжья: Из записей крестьянина Гавр. Кирилл. Заварицкого // Этнографическое обозрение. 1916. № 1–2 (кн. 109–110).

- Зензинов 1913 – *Зензинов В.М.* Русское Устье Якутской области Верхоянского уезда // Этнографическое обозрение. 1913. № 172 (кн. 96/97).
- Каспина, Мороз 2002 – Библия в устной традиции / Публ. М.М. Каспиной, А.Б. Мороза // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002.
- Кузнецова 1998 – *Кузнецова В.С.* Указатель сюжетов мотивов восточнославянских дуалистических легенд о сотворении мира // Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Кузнецова 2003 – *Кузнецова В.С.* Фольклорные легенды на библейские сюжеты из собрания Государственного архива Новосибирской области // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 75.
- См.: Пословицы русского народа: Сборник В. Даля: В 2 т. Т. 2. М., 1984.
- Потанин 1864 – *Потанин Г.Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник, издаваемый императорским Русским географическим обществом. Вып. 6. СПб., 1864.
- СД 2004 – Славянские древности: Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 2004.
- СМ 2002 – Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002.
- Сумцов 1893 – *Сумцов Н.Ф.* Из сказаний о пчелах // Этнографическое обозрение. 1893. № 2 (кн. 17).
- Фольклор 1986 – Фольклор Русского Устья. Л., 1986. № 77.

«СТИХИ ВОЕННЫХ ЛЕТ» ВЛАДИМИРА БЛАУНЕ
Опыт публикации «наивной» поэзии

Владимира Блауне в определенном смысле можно считать образцовым наивным сочинителем по социальным и биографическим показателям: полуграмотный сельский житель с семью классами образования писать стихи начал в зрелом возрасте. Сами художественные тексты Блауне, сочетающие книжную лексику и поэтическую образность с диалектной и просторечной грамматикой, также вполне соответствуют представлению о наивной литературе, понимаемой как «прозаические и поэтические описания неумелых людей, подражающих образцам “высокой” словесности» [Неклюдов 2001: 8]. Кроме того – что для нас особенно важно – в своем творчестве Блауне «весьма охотно использует трафареты массовой словесности» [Неклюдов 2001: 9]. В частности, в его произведениях можно найти множество более или менее очевидных «заимствований» из различных источников, которые он воспроизводит, как и положено наивному автору, «без всякого ощущения чужого текста и, естественно, без понятия о плагиате» [Неклюдов 2001: 9]. Источники эти весьма и весьма разнообразны: это и агитационные слоганы, ставшие достоянием фронтового фольклора и речевой стереотипии, и частушки военного времени, и городской романс, и советская песня, и хрестоматийные произведения поэтов-классиков.

Идея этой публикации – представить один небольшой фрагмент наивного поэтического творчества, поместив его в ряд минимально необходимых контекстов: биографический, текстологический, литературный.

Биография и творческое наследие¹

Владимир Андреевич Блауне (1909–1985) родился в Кронштадте, до войны работал в Большом театре кукол в Ленинграде. Участвовал в советско-финской и Великой Отечественной войнах, несколько раз был ранен и контужен. После войны недолго жил в Курейёки (Карелия), в Выборге, потом в качестве председателя колхоза был направлен в д. Засторонье Сланцевского района Ленинградской области. Через год Блауне переехал в соседнюю деревню Заовражье, где и прожил до конца своей жизни. В Заовражье он работал кузнецом, руководил детским кукольным театром. Писать, по-видимому, начал в конце 1940-х или начале 1950-х годов. Неоднократно пытался напечатать стихи в различных газетах и журналах, но всегда получал отказы.

В жанрово-тематическом отношении творчество Блауне достаточно разнообразно. В его наследии есть философские элегии, любовные стихотворения, сатирические стихи и басни, исторические и антирелигиозные поэмы, послания друзьям, стихи, написанные «на случай», несколько авторских анекдотов, юмористические миниатюры.

Литературный архив В.А. Блауне, любезно предоставленный нам внучкой писателя М.А. Барановой, состоит из 28 тетрадей различного объема и нескольких разрозненных листов. Одной из особенностей архива является наличие в нем множества вариантов и редакций одного произведения; черновики стихотворений нередко находятся рядом с законченными версиями. Далеко не все произведения датированы, но даже в этих (весьма редких) случаях можно говорить лишь о дате записи конкретного варианта.

Состав и принципы публикации

Цикл «Стихи военных лет» В.А. Блауне составил из написанных в разные годы стихотворений, посвященных Великой Отечественной войне: несмотря на название, произведения в нем объединены исключительно по тематическому принципу, но не по времени написания. Сам заголовок «Стихи военных лет» встречается дважды, в обоих случаях это отдельные тетради с переписанными набело текстами. Пожалуй, более точно было бы назвать это не циклом, а книгой, так как сам Блауне, объединяя ряд произведений в беловую рукопись под общим заголовком, пытался представить эти тетради как своего рода рукописные сборники. Однако впоследствии он начинает записывать туда готовые варианты и черновики стихов на другие темы, и идея авторского сборника отходит

¹ Несколько стихотворений В.А. Блауне и юмористическая миниатюра «Письмо солдата» опубликованы в журнале «Живая старина» в составе других материалов по «наивной литературе» [Блауне 2000].

на второй план. Очевидно, именно произведения на военную тему отби-
рались самим автором для прочтения перед публикой (в архиве хранит-
ся несколько листов со «Стихами военных лет», переписанными кем-то
для выступления в клубе).

В публикуемую подборку произведений В.А. Блауне вошли как
включенные им в «Стихи военных лет» стихотворения «Высота», «На-
таша», «Черемушка», «Печаль солдата», «Трагедия матери», «День по-
беды», так и отсутствующие там «ЭССР. Бой за остров Мукума», «Вос-
поминание» и «Как приеду в родную деревню...». Для публикации мы
отобрали наиболее полные из имеющихся рукописных версий. Значи-
тельно разнящиеся с публикуемым вариантом или дополняющие его
строфы и отдельные стихи иных редакций приводятся в примечаниях.
В текстах полностью сохранены авторские строфика и пунктуация (зна-
ки препинания расставлены Блауне нерегулярно и порой весьма свое-
образно: по-видимому, автор прибегает к их использованию не столько
для оформления синтаксических структур, сколько для обозначения
смысловых интонаций и выражения экспрессии). Грамматика оригина-
ла также не подвергалась правке. Морфологическая специфика литера-
турного языка Блауне связана в основном с использованием некоторых
диалектных форм, например усеченного окончания в творительном па-
деже множественного числа существительных 1-го и 2-го склонения
(ср.: *и мы инвалидам пришли*) или суффикса *-вши* у причастий прошед-
шего времени (ср.: *еще не ставши матерями*), а также с произвольност-
ью склонения существительных на мягкий знак (ср.: *в восстановитель-
ной пути; за каждый пядь земли*).

Наше редакторское вмешательство коснулось только написания
слов. Рукописи Блауне изобилуют недописанными словами, явными
описками и орфографическими ошибками (в основном на случаи с безу-
дарными гласными, на случаи употребления мягкого знака и слитного,
раздельного или дефисного написания), которые при этом далеко не все-
гда носят регулярный характер. Кроме того, почерк поэта часто не позво-
ляет, не прибегая к специальному графологическому анализу, различить
написание некоторых букв, например «а» и «о», и нам бы не хотелось
привносить в авторские тексты те ошибки, которых там нет. В силу этих
соображений орфография текстов приведена в соответствие с современ-
ной нормой, за исключением тех случаев, когда написание, по-видимому,
отражает особенности авторской просторечно-диалектной орфоэпии (на-
пример, *всемь, может* и т. п.).

Отдельные случаи правки или ее намеренного пропуска оговорены в
постраничных сносках.

Тексты

ВЫСОТА

Мне вспоминается сейчас
Горячий бой – смертельный час.
Сломить врага и взять высоту²
Такой нам – был – тогда – приказ.

Шли наступая на высоту
Нас пулеметный шквал встречал
Под пулеметную чечетку
Там всяк по-своему кричал

Кто звал вперед – вперед ребята!
Там где-то кинута граната
осколком поражая ряд
где русские ура кричат

Но пулемет строчит очередями
И тут же валятся рядами
Но все равно вперед бегут
и на ходу стрельбу ведут

Один Катюшу напевает
другой кричит – такую мать
А третий молча умирает
За нашу доблестную рать

Ну вот прошел горячий бой
Высотка с боем взята, – наша:
И стала раненых считать
Сестра военная Наташа

Один зовет, сестрица пить!
воды! воды! подай! родная!
другой в бреду себя ругает
о детях что-то говорит

И сколько ласки и труда
Наташа раненым отдала
Ночами тоже не спала
И часа отдыха не знала

один зовет – другой зовет,
Наташа каждого услышит
Кому напишет письмецо
кого послушает – как дышит.

за каждый пядь земли дрались
ценой немалой заплатили
залита кровью Русь была
и опозорена бандитом

Но час настал расплаты злой
И кровь за кровь лилась с бандита
Эта великая война
Не может быть никем забыта

ЭССР. БОЙ ЗА ОСТРОВ МУКУМА

Я помню утро, чуть светок
На пристани собрались мы
Играла музыка вальсок
Мы становились на плоты

Потом грузились в катера
И двинулись в поход
чуть-чуть виднелись берега
где был немецкий сброд

Противник бил по катерам
И разгорелся бой
один наш катер был подбит
Людей спасал другой

Пошла любимая сестра
Катюша, наша заиграла
Под тот же вальс огонь несла
Что немцу пятки поджигала

² В публикуемом варианте – «высоту», однако это, вероятно, авторская описка, так как во всех остальных редакциях – «высотку», что соответствует ритмической организации стиха и строфы и совпадает с другими употреблением этого слова в тексте стихотворения.

Немец в страхе удирал
Но за собой заслон оставил
Под камнем вырыта земля
Там пулеметчика оставил

Стреляет этот пулемет
Что головы не поднимай
И так строчит как шубу шьет.
Проклятый самурай

и я решил один пойти
чтоб всем не умирать
я подберу к нему ключи
сказал. – такую мать

Я взял свой верный автомат
И пару танковых гранат
И так товарищам сказал
Никто два раз не умирал

Я снял шинель сложил на камень
Пошел, ползком от яме к яме
На эту серую шинель
я немца вызвал на дуэль

И тут он мне поранил руку
А кровь с моей руки текла
Немецкой пулей опоганив
во мне прибавил больше зла

Ух ты мать твою такую
Я расстояния сокращал
Пустил я очередь, вторую
Слышу немец замолчал

Вскочил я тут к нему в траншею
Ногой отбросил пулемет.
И дал сигнал своим ребятам
Давай товарищи вперед

И в тот же день полковник вызвал
Он мне спасибо говорил
И тут же он мне орден «Славы»
на гимнастерку прикрепил

ТРАГЕДИЯ МАТЕРИ

Вышли в полдень. старик и старушка
провести свой свободный досуг.
На пути их стояла осина
и торчал в ней предательский сук

Тело корчилося видела мать
И упала залившись слезами
Так всю ночь пролежав до утра
Утром, рано ушла к партизанам.

326

Как страшилище выставив руку.
точно подати просит какой
Люди помнят зловещую муку
у той осине бездушной гнилой

В руках с автоматом сражался отец.
делил с партизанам горбушку
Однажды в отряде в сосновом бору
он встретил родную старушку

И старушка не может спокойно
чтоб без слез на осину глядеть
На ней вешали младшего сына.
Надо крепкое сердце иметь

О горе поведала мать старику
Расстрелы, пожары, погромы.
Как жить оставалась на этом веку
Ни хлеба, ни соли, ни дома.

Принял смерть совершенно спокойно
Только плюнул фашисту в лицо
Крикнул людям: Родные прощайте!
И веревка замкнула кольцо

Дрогнуло сердце тогда старика
К себе автомат прижимая
Пусть в схватке смертельной
Не дрогнет рука сказал он жену обнимая

Так вместе с мужчинами
Женщины шли
их стало потом миллионы
росла партизанская наша семья
Свои защищая законы

И веру в победу народ не терял
Скопилась могучия сила
и злобного зверя в его же берлоге
Советская пуля настигла

НАТАША

В далекой лесной деревушке
Спокойно Наташа жила
Не знала о том что девчонку
та злая судьба стерегла

Ей не было даже шестнадцать
как мир всколыхнула война
Гремели взрываясь снаряды
Клыками³ взлетала земля

Однажды в туманное утро
вражья сила её разбудила
Немецкая форма солдата
на ужас ее наводила

Бегут с автоматами в хату
все что попало берут
стариков и старух расстреляют
девчонок с собою ведут

такая же участь постигла
Наташу и близких подруг
Хватали на луг выводили
где немцы стояли вокруг

В Германию девок погнали
совсем не кормили в пути
дорогой нагайкой стегали
какая не может идти.

в лагерь едва доходили
Там фрицы встречали опять.
босых танцевать заставляли
в потеху немецких солдат.

И так же крутили Наташу
девчонка была босиком
её детские ножки топтали
немецким большим сапогом

Два брата в солдатской шинели
за родину драться ушли
вернулись с победой в селение
лишь только курганчик нашли

Где раньше стояли березы
торчат обгорелые пни
у братьев горячие слёзы
ручьём по щекам потекли

Пушай наши хаты сгорели
и мы инвалидам пришли
мать и отца потеряли
Но родину нашу – спасли

Но где же родная сестрица
Неужто её увели
Наверно не встретим живую
На нашей советской земли

Я к вам молодежь обращаюсь
Чтоб память борцов берегли
прошу не забудьте Наташу
девушку русской земли.

³ Вероятно, «кляками». Данное написание сохраняется во всех черновых вариантах.

ПЕЧАЛЬ СОЛДАТА

Счастливой матери в больнице
Тяжелый час её минул
В пеленках белых улыбаясь
Ребенок руки протянул

Отец от радости целует
Дитя к груди своей прильнул
Знать сердце маленькое чувствует
Отцу ручонки протянул

Страна отца на фронт позвала
На нашу землю враг шагнул
Отцу как будто на прощание
ребенок руки протянул

Отец среди огней шагнув
Лишь после боя он уснул
ему семья родная снится
ребенок руки протянул

И враг с ненавистью звериной
В селе моем огнем махнул
ребенок в страхе со слезами
Солдату руки протянул.

Но враг суров и беспощаден.
Лишь сапогом ребенка пнул
Ребенок к матери мертвецкой
Свои ручонки протянул.

Но мать злодеи застрелили
людей загнав в сарай зажгли
и в щель горящего сарая
просунуть руки не могли

Звучала музыка шальная
по нотам стонущей земли
Кричали люди в том сарае
Смеялись немцы как могли

Враг далеко шагнул в Россию
измыв машинами хлеба
там гибли женщины и дети
их такова была судьба

Враг захватить Москву стремился
и уничтожить Ленинград
И Гитлер обещался солдатам
Победный провести парад.

Но встретил русского солдата
Что крепче стали и гранит
И враг хваленый, под Москвою
был остановлен и разбит

Вернулся наш солдат с победой
И низко голову нагнул
Жена солдата не встречала
ребенок рук не протянул

Утешьте женщины солдата
Согрейте лаской и теплом
Он нашей родины защитник
Он потерял семью и дом

Кто может быть его женою
Кто успокоит его грусть
так чтобы мог опять солдату
ребенок руки протянуть

328

ЧЕРЕМУШКА

Вот стоит черемушка
вся кругом в цвету.
Дождлась Катюшенька
мирную весну.

Русые волосоньки
ветерок завьет
Но ее любимый
больше не придет

он обещал Катюшеньке
Сердце подарить,
про дела любовные
с ней поговорить

Он говорил Катюшеньке
я люблю тебя
Ты моя черемушка
ягодка моя

Но не пришлось Катюшеньке
с другом говорить
А под цветной черемухой
друга схоронить

А как война окончится
мы с тобой вдвоем
возмемся рука за руку
и по селу пойдем

* * *

Как приеду в родную деревню
Меня встретят родные поля
родные леса меня встретят
Из родного напьюсь ручейка

Только люди уж будут другие
Там не многие помнят меня
Времена тогда были другие
И тяжелые дни для меня

Не нашел той знакомой полоски
где любовно выращивал хлеб
И не встретил зелёной березки
И красавицы ясени. нет.

Под окошком. кудряву рябину.
И яблоньку ту что сажил
И рядом стоявши калину
Немецкий топор загубил

Потом он ударил по дубу
И дуб жолудок уронил
Тут вырос красавец в могучую силу
Мне верным свидетелем был

Он видел как немцы, сады вырубали
Крестьянские домики жгли
Животную утварь к себе угоняли
Никто возражать не могли

Плакали дети, мамыши рыдали
Когда в лагеря их вели
Под танки детей малолетних кидали
Старуху пороли плетью

ВОСПОМИНАНИЕ

329

Давай-ка старушка
припомним-ка молодость
встанем у быстрой реки
силы твои и мои улетели
мы оба с тобой старики

Давай постоим-ка
у речки Гверезинки
а ты дорогая спрости
куда же девались вешние воды
куда же они утекли

Куда они молодость
нашу с тобою
в какие края унесли
давно ли мы были с тобой молодые
и вот мы теперь старики

Ты вспомни-ка детство
Свое золотое
ведь тоже любила реку
Потом подросла
твоя девичья молодость
подала другу руку

Встретились нам
Пережитки нелегкие
Нам помешала война
годы у нас проходили неловкие
чья же тут была вина

Помню когда ты меня навешала
был я серой шинелью одет
и до конца ты любить обещала
и был я любовью согрет

Спасибо тебе что ты
письма писала
ими ты согревала меня
в темную ночь непогоду лихую
холод не трогал меня

Однажды в окопах
письмо получаю
Прибавилась наша семья
Налили друзья мне горячего чаю
Поздравили с сыном меня

Закончилась наша пора боевая
Не все возвратились домой
пуля злодейка меня миновала
мы счастливы снова с тобой

ДЕНЬ ПОБЕДЫ

Мы отмечаем день,
конец войны
И долго будем вспоминать.
Войной поруганную мать

Я был кузнец он был строитель
А третий пахарь иль учитель
Мы были все друг другу нужны
И не теряли братской дружбы

Мы в плане делали отметки
труды разбив на пятилетки
И в ногу шли со всем народом
росло хозяйство с каждым годом.

И вот. война, зовут отца
за ним и сына, молодца.
и санитаркой дочь идет
встал на защиту наш народ

Эй ты! уродливая мать
Вскормила подлеца,
Играть любителя с огнем
В котором значится война

Занес он меч над головой,
Он сеял смерть вожак гнилой
Не пожалел он нашу мать
И начал сердце вынимать

Он не шадил ни самых старых.
Ни слабых женщин ни детей
Он на пути своей немало
стоптал посеянных полей

И вот теперь вспоминая
Мы с вами как-то собрались
Нас остается очень мало
Что против Гитлера дрались

А вы потомки сядьте рядом
Солдат бывалый говорит
За ваше счастье и свободу
С войны вернулся инвалид

Тот кто еще живой остался
пускай расскажет молодым
Как он за родину сражался
И почему он стал седым

Напоминавшие войну
Сидят осколки у многих
и с побелевшей головой
один без рук, другой безногий

Мы помним тропы боевые
землянки рытые в лесах
где партизанскому отряду
луна светила в небесах.

И как ходили на охоту
мы за немецким языком.
Спасибо русскому болоту
где укрывались серым мхом.

Так партизаны под огнем
Не зная сна ни днем ни ночью
Творили немцу чудеса
готовя волку паспорт волчий

Мы пробирались сквозь кусты
когда ночами совы плачут
и как взрывали мы мосты
порой терпели неудачу

и нам старушки хлеб пекли
и нам о них нельзя не вспомнить
как сыновей нас берегли
встречали нас в любую полночь

Вот рядом с ними фронтовик
Немало страха повидавший
Немало пройдено пути
Немало без вести пропавши

А сколько женщин молодых
еще не ставши матерями
в борьбе за родину свою
любовь и счастье потеряли

Немало их хранят курганы
Простых советских матерей
И рядом с ней в одной могиле
Лежит немало дочерей

А тот кого на фронт не взяли
тот сеял хлеб пахал поля
и вместо лошадиной силы
впрягали в плуг они себя

А дети? вместо нужной школы
Сложив учебники пока
пока отец на поле брани
заняли место у станка

Они трудились как большие
Не зная сна ни тишины
Они оружие ковали
потом отцу на смену шли

В боях с отцами умирали
домой не многие пришли
и так же от дыха не знали
в восстановительной пути

А вы потомки дорогие
Не забывайте наш рассказ
Большой ценой мы заплатили
за власть народную, за вас

Садись ты боевой товарищ⁴
за стол да рюмочку отведай
Нас поздравляет наш народ
и нашу партию с победой

⁴ В публикуемом варианте слово «товарищ» пропущено. Восстанавливается по всем другим вариантам.

ВЫСОТА

Данная редакция записана не ранее 1975 г.

высотка с боем взята, – наша... – Существует другая редакция этого стиха: «Высотка с боем была взята /наша/». Автор, по-видимому, записал оба возможных варианта, поскольку не знал, какой предпочесть.

Не может быть никем забыта... – В одной из редакций две последние строфы заменяет одна:

За каждый пядь земли дрались
И кровь за кровь лилась с бандита
Хотя ушли события вдаль
Но все же люди не забыли.

ЭССР. БОЙ ЗА ОСТРОВ МУКУМА

Дата написания неизвестна.

И тут же он мне орден «Славы» // на гимнастерку прикрепил – По-видимому, сюжетом для этого стихотворения послужил реальный эпизод военной биографии автора: В.А. Блауне воевал на 2-м Прибалтийском фронте, был ранен, награжден орденом Славы III степени.

ТРАГЕДИЯ МАТЕРИ

Данная редакция записана не ранее 1975 г.; две другие датированы автором 20 мая 1977 г. и 6 октября 1980 г.

В одном из вариантов название выглядит как: «Мать» (трагедия). Слово «трагедия», употребленное автором, возможно, в качестве обозначения жанра (в его понимании), одновременно сохраняет здесь свое второе, нетерминологическое значение, и поэтому в других случаях оно легко оказывается частью названия.

332

и злобного зверя в его же берлоге... – Здесь Блауне вводит в текст стихотворения известный лозунг последних месяцев войны, призывавший «добить врага в его берлоге». (По-видимому, в нем, кроме всего прочего, обыгрывалось созвучие «берлога»/«Берлин», иначе уместнее было бы использовать слово «логово» с его более подходящими к ситуации «волчьими», нежели «медвежьими», ассоциациями.) Заменяя «врага» на «зверя», поэт как бы достраивает заложенную в лозунге метафору. О том, что данная формула действительно имела широкое хождение среди солдат и становилась достоянием стихийного фронтового сочинительства, свидетельствуют приводимые Л.Н. Пушкаревым тексты многочисленных граффити: «На обочине дороги, ведущей к мосту, большой транспарант-указатель “Добьем врага в его собственной берлоге!” <...> Почти вся свободная площадь его до высоты человеческого роста исписана от руки бойцами, которые временно здесь задерживались. <...>

1) Эй, ты, Гитлер, пес убогий,
Мы добьем тебя в берлоге!
2) Ездовой! Готовь-ка дроги –
Едем бить врага в берлоге! <...>
4) Дай закусим на дорогу,
Выпьем, братцы, попомногу,
Чай, идем громить берлогу!» и т. д., и т. п.
[Пушкарёв 1995: 110]

Советская пуля настигла – Во всех имеющихся полных вариантах текст заканчивается этим стихом. Однако на отдельном листе под заголовком «Трагедия матери» приводятся две строфы, вероятно дописанные позже и предназначенные для окончания стихотворения (в этом случае образуется композиционное кольцо):

Слышно ветер гудит в проводах
точно ведьму какую хоронит
С той осины злодейки гнилой
Лист оторванный гонит и гонит

Проклиная осину прощаясь
той осенью поздней порой
точно пьяные тихо качаясь
Старики возвращались домой

Первая из вышеприведенных строф в измененном виде содержится и в другом варианте, который, видимо, был написан значительно раньше и является одной из ранних черновых редакций стихотворения. Это доказывают авторские пометы над текстом: так, в третьей строфе над словом «березы» написано «осины», а вместо зачеркнутого последнего стиха записан вошедший во все остальные редакции: «И торчал в ней предательский сук». В первоначальном, неправленном виде этот черновой вариант значительно отличается от более поздних и свидетельствует о том, что исходный замысел стихотворения предполагал иное развитие сюжета и впоследствии был подвергнут сильной корректировке. Приводим этот вариант полностью.

Слышишь, ветер гудит? в проводах?
Точно ведьму какую хоронят.
Лес зеленый шумит над рекой
Лист оторванный гонит и гонит.

Мы стоим на крутом берегу
Над рекой вьются ласточки, в пыли,
вспоминаем лихую войну,
и когда-то мы молоды были

Вышел в полдень старик со старушкой
Провести свой свободный досуг
где стояли большие березы
память маленьких нежненьких рук

Озираясь старушка спросила
Кто дубок посадил на углу
Кто теперь эту травушку косит
На знакомом широком лугу

Первый стих этой редакции стихотворения отсылает к строке из популярной песни «Темная ночь» (???) – «Только ветер гудит в проводах...»; на последующих стихах строфы, вероятно, сказались строки из «Бесов» А.С. Пушкина, ср.: «Сколько их! куда их гонят? // Что так жалобно поют? // Домового ли хоронят, // Ведьму ль замуж выдают?»

НАТАША

Данная редакция записана не ранее 1975 г.; основная масса вариантов, очевидно, создана в конце 70-х годов (две версии датированы 10 января 1978 г. и 8 февраля 1980 г.).

В далекой лесной деревушке // Спокойно Наташа жила... – Первые два стиха напоминают начало хорошо известного, в частности в сельской среде, жестокого романа о Коломбине (ср.: «На Украине в глухой деревушке // Коломбина с родными жила» [Современная 1996: 39]). Ассоциация с жестоким романом поддерживается и последующими двумя стихами (*Не знала о том что девочку // та злая судьба стерегла...*), выдержанными в стилистике этого жанра. Возможно, автором (едва ли сознательно) было использовано начало известного ему варианта этой сентиментальной баллады.

Однажды в туманное утро // вражья сила ее разбудила... – В одной из редакций вариант второго стиха – «Вражий выстрел ее разбудил». При этом строфа приобретает такой вид:

Однажды в туманное утро
Вражий выстрел ее разбудил
И немецкая форма солдата
На ужас ее наводил,

причем вариант *на ужас ее наводил* встречается не единожды: видимо, для автора сохранение рифмы оказывается важнее грамматического согласования.

Пуškai наши хаты сгорели... – В одной из редакций приводится другой вариант этой строфы:

Родителей немцы убили
Сестренку в полон увели
И даже сады порубили
и хату родную сожгли

Стих «сестренку в полон увели» встречается в пяти из восьми редакций этого стихотворения. Употребляя былинное слово «полон» в речи братьев Наташи, автор, вероятно, стремился подчеркнуть их простонародное происхождение; с другой стороны, элемент стилизации у Блауне, возможно, выступает как знак художественной речи.

Последний стих данного варианта строфы – очевидная инвертированная цитата первой строки знаменитой песни «Враги сожгли родную хату» (стихи М. Исаковского).

Я к вам молодежь обращаюсь // Чтоб память борцов берегли... – В одном из вариантов на месте этих стихов другие:

Я к вам обращаюсь солдаты
Чтоб зорко наш мир берегли

Мотив обращения опытного воина-фронтовика к молодым солдатам с наказом достойно нести службу встречается и в других произведениях Блауне, например в стихотворении «Письмо солдату», адресованном солдатам-срочникам мирного времени:

Ты нашу славу не теряй –
во славу кровь пролита
И на священную землю
не пропусти бандита.

ПЕЧАЛЬ СОЛДАТА

Первая запись этого стихотворения датирована 8 декабря 1981 г., в настоящей публикации приведена более поздняя редакция. Вариант названия – «Судьба солдата».

Отец среди огней шагнувши... – Существует и другой вариант данной строфы:

Земля горит. Солдат шагает.
Солдат не может отдохнуть
Теперь когда, солдат не знает.
К ребенку руки протянуть

...был остановлен и разбит – В нескольких редакциях после этой строфы следует еще одна, отсутствующая в публикуемом варианте:

Дошел солдат наш до Берлина
Освобождая города
Кричал солдат врагу вдогонку
забудь дорогу навсегда

Утешьте женщины солдата... – Часто встречающийся в лирике Блауне мотив: призыв к женщинам вернуть утраченное мужчине, потерявшему семью, утешить его своей любовью и лаской – ср., например, в стихотворении о приятеле, от которого сбежала жена:

и вот Медведев Юра холост
где приют себе найдет
кто из женщин грудь откроет
с добротой как он придет

ЧЕРЕМУШКА

Стихотворение, видимо, написано во второй половине 1970-х годов: единственный датированный вариант помечен 16 мая 1976 г. Вариант названия – «Катюшенька». Это, пожалуй, единственное стихотворение В.А. Блауне, редакции кото-

рого столь значительно разнятся между собой. От редакции к редакции варьируются отдельные слова и стихи, различается количество строф (так, в некоторых отсутствует строфа *Русые волосоньки // ветерок завьет // Но ее любимый // больше не придет*), и, что самое интересное, существенно меняется сюжет: то возлюбленный Катюшеньки погибает, как в публикуемом варианте, то оба они возвращаются с фронта живыми и им предстоит долгая и счастливая жизнь, то автор смешивает версии, пытаясь найти компромисс, и благословляет потерявшую милого героиню на мирное семейное счастье (по-видимому, с другим). Приведем версию, наиболее радикально отличающуюся от публикуемой:

Оделася черемушка в белые цветы
дождалась Катюшенька, дождалась весны.

От зимней усталости
От военных лет
Отдохни Катюшенька
Отдохни мой свет.

Гимнастерку серую
ты сняла долой
и одела кофточку
с голубой каймой

Русые волосоньки
встеровок завьет
Фронтовик Володинька
вечерком зайдет.

Всей душой Катюшенька
любит он тебя
Нозовет «черемушка»
ягодка моя.

Вместе устояли вы
в тот горячий бой
Ох немцу не желательно
встретиться с тобой

О войне родимая
Катюшенька забудь
Обними Володеньку
Ну: и в дальний путь.

А как война окончится... – Последняя строфа, очевидно, оказалась не на своем месте: по смыслу она завершает речь «милого» и должна предшествовать финальной строфе *Но не пришлось Катюшеньке...*

«КАК ПРИЕДУ В РОДНУЮ ДЕРЕВНЮ...»

Дата написания неизвестна. Единственная запись данного стихотворения, сохранившаяся в архиве Блауне, сделана на отдельном листе; это позволяет пред-

положить, что автор считал его незаконченным и не включил в тетради с беловыми вариантами.

*Как приеду в родную деревню // Меня встретят родные поля // родные леса
меня встретят // Из родного напьюсь ручейка...* – Из всех стихотворений о войне, написанных от первого лица, только это не содержит автобиографических мотивов (см. примеч. к стихотворениям «ЭССР. Бой за остров Мукума» и «Воспоминание»). Картина возвращения «в родную деревню» носит обобщенно-типизированный характер, а некоторые детали трудно соотнести с реалиями жизни автора (ср., например: *Не нашел той знакомой полоски // Где любовно выращивал хлеб...* – до войны Блауне в основном жил в Кронштадте и Ленинграде).

ВОСПОМИНАНИЕ

Данная (и единственная) запись датирована 12 ноября 1969 г.

Давай постоим-ка // у речки Гверезинки... – Река Гверезинка протекает неподалеку от деревни Заовражье, в которой Блауне жил с 1949 г.

Поздравили с сыном меня... – автобиографический мотив: в 1940 г., когда В.А. Блауне был на советско-финской войне, у него родился сын Геннадий.

ДЕНЬ ПОБЕДЫ

Публикуемая версия датирована 1 января 1967 г. Все остальные редакции, хранящиеся в архиве, записаны не ранее 1975 г.

Мы вспоминаем день // конец войны... – В двух из семи имеющихся записей этого стихотворения присутствует пропущенный здесь стих: «Советской родины сыны». По-видимому, автор выбирал между двумя вариантами строфы.

И в ногу шли со всем народом... – В нескольких версиях на этом месте другой стих: «Колхозам плуг – металл заводам».

Эй ты уродливая мать... – В других вариантах: «Эй ты несчастливая мать», «И вот нашлась такая мать». Обвинения и проклятия в адрес матери Гитлера – одно из общих мест в фольклоре военного времени. Несколько частушек с этим мотивом приводятся в книге Л.Н. Пушкарева, причем контекст их бытования, описанный автором, свидетельствует о продуктивности формулы:

«...На одном из указателей “ГЛР – 200 метров” <...> были следующие частушки: <...>
Роем Гитлеру мы яму
За бандитские дела.
Эх, какая только мама
Паразита родила!
Боец-ленинградец Петр Жиг[алин].
и приписки:
Гитлеру дадим по праву
За бандитские дела.

Эх, какая только фрау
Паразита родила?
Гитлера родила не мама, а фрау. Не позорь имя матери, ты, Петр Жигалин!»
[Пушкарев 1995: 113]

В котором значитсЯ война. – Во всех остальных редакциях приводится другой вариант этого стиха: «Что называется война».

Занес он меч над головой... – Вариант строфы:

Занес он меч над головой
Хотел владеть моей страной
И вот Россию, нашу мать
Он начал кровью заливать

А вы потомки сядьте рядом... – Вариант стиха «Эй вы! послушайте! потомки!» позволяет предположить в качестве его источника то ли лермонтовский стих «А вы, надменные потомки...» («Смерть поэта», 1837), то ли «Слушайте, товарищи потомки...» из поэмы «Во весь голос» В.В. Маяковского (1929–1930).

Литература

- Блауне 2000 – Блауне В.А. «Я записал, что сохранилось немного в памяти моей» / Публ. Н.Н. Миргородской // Живая старина. 2000. № 4. С. 15–16.
- Неклюдов 2001 – Неклюдов С.Ю. От составителя // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 2001.
- Пушкарев 1995 – Пушкарев Л.Н. По дорогам войны: Воспоминания фольклориста-фронтовика. М., 1995.
- Современная баллада 1996 – Современная баллада и жестокий романс / Сост. С.Б. Адоньева, Н.М. Герасимова. СПб., 1996.

Блок V

П

рагматика
фольклора

Е.Е. Левкиевская

Москва

БЫЛИЧКА КАК РЕЧЕВОЙ ЖАНР

Люблю я дружеские враки
И дружеский бокал вина
Порою той, что названа
Пора меж волка и собаки.

А.С. Пушкин.

«Евгений Онегин»

Между собакой и волком –
Время для частных бесед:
Пусть незатейлив обед,
Все вы обсудите толком
Вместе с собакой и волком.

Саша Соколов.

«Между волком и собакой»

Коммуникативная ситуация бытования (рассказывания, воспроизведения) былички долгое время оказывалась на периферии исследования славянской мифологии и лишь сравнительно недавно стала рассматриваться как самостоятельный объект изучения (см. прежде всего: [Разумова 1993: 6; Душечкина 1995: 5–19; Мизунова 2002: 243–265; Виноградова 2004: 13]). Особенности былички как речевого жанра определяются в первую очередь спецификой коммуникативной ситуации, в которой она существует в реальной традиции и которая достаточно далека от той весьма искусственной ситуации интервью собирателя с информантом, в которой чаще всего записываются былички при полевой работе. Такое интервью не просто является неестественной средой рассказывания былички (особенно при работе малоопытного собирателя), оно вызывает искажение структуры порождаемого текста и неточное, превратное восприятие собирателем того, что рассказал ему информант. Первой это заметила В.Н. Харузина еще в 1929 г.

[Харузина 1929: 47–57]: «...бережный исследователь и тонкий знаток народной словесности, впервые обратила внимание на то разрушение фольклорного текста, которое происходит при исполнении его “на заказ” – когда фольклорист производит запись не в естественной обстановке (в определенное время и в своем кругу), а в обстановке случайной и не соответствующей данному рассказу. Время и текст оказываются прочно связанными... То, о чем можно говорить вечером, не подходит для утра; то, о чем повествуется в течение одного календарного периода, неуместно для другого» [Душечкина 1995: 6].

Поскольку ситуация бытования былички до последнего времени не воспринималась как объект изучения, исследователи XIX – первой половины XX в. почти не фиксировали на ней свое внимание и оставили довольно мало полноценных описаний таких ситуаций, что создает дополнительные препятствия для изучения. Сложность описания естественной коммуникативной ситуации, в рамках которой бытует современная быличка, заключается в ее внешне слабой (иногда равной нулю) ритуальной организации, принципиальной невычлененности из потока бытового общения, «растворенности» в повседневном неформальном диалоге, в котором быличка перемежается «с сообщениями местных новостей, сплетен, обсуждением того, что случилось в течение дня» [Мигунова 2002: 246]. Несмотря на ощутимую эволюцию условий бытования мифологических текстов за прошедшие полтора столетия исследуемого периода, основной вектор которой, как было ранее сказано, направлен в сторону ослабления ритуальных сторон коммуникации и большего включения мифологических текстов в бытовую узу, все же представляется возможным описать «классическую» коммуникативную ситуацию бытования былички и ее характерные черты, присущие ей во все времена (разумеется, мы не касаемся здесь архаических форм существования былички за отсутствием репрезентативного материала).

За внешней расплывчатостью и неопределенностью коммуникативной ситуации рассказывания былички угадывается один, но весьма надежный жанровый определитель – это, говоря словами Саши Соколова, «время для частных бесед». Принципиальной характеристикой условий бытования былички является то, что она не просто существует в рамках бытового неформального диалога, как говорилось ранее, но в своей естественной среде она *всегда* рассказывается в рамках *беседы* – именно в этой разновидности диалога она как должное воспринимается и говорящим и слушающим, включенными в традицию, и именно это обстоятельство налагает на порождаемый текст все тематические, когнитивные, языковые и прочие особенности (в том числе способы наименования мифологических явлений), которые делают быличку быличкой. Таким образом, коммуникативная ситуация бытования былички только на первый взгляд является неопределенной – на самом деле она имеет вполне конкретные черты беседы, что обуславливает время и место рассказывания былички, а также круг участников общения и их роли.

Анализируя различия между тремя синонимическими терминами, обозначающими разновидности речевого общения, – *разговором*, *беседой* и

диалогом, – И.Б. Левонтина показала, что «в слове *разговор* главное – это содержание общения, его тема, предмет. В слове *беседа* на первом плане – само общение, его качество. Можно сказать, что беседа предполагает “плотную ткань общения”. В слове *диалог* акцентируется структура акта речевого общения... Так, если цель *разговора* состоит в выяснении истины или принятии решения, то цель *беседы* скорее иная – гедонистическая, ритуальная и т. п.» [Левонтина 1994: 71–72]. Таким образом, беседа, в которую «погружена» быличка, имеет несколько характеристик, отличающих ее от разговора. Во-первых, это преобладание фатической функции (предполагающей общение ради общения) над информативной, вернее – выражение информативной функции с помощью фатической, через фатическую, о чем будет сказано ниже. Отсюда вторая особенность беседы, определяющая неторопливый, обстоятельный, неформальный и дружеский характер общения. В-третьих, беседа от разговора отличается своей структурой – она предполагает постоянный обмен репликами между говорящим и слушающим (в отличие от разговора, при котором возможен длительный монолог одного участника общения и пассивное «поддакивание» второго): «Для беседы необходимо, чтобы говорящий и слушающий постоянно менялись ролями. Иными словами, беседа складывается из достаточно большого числа реплик обоих участников, длина которых сравнительно невелика – этим обеспечивается “плотность общения”» [Левонтина 1994: 73]. Наконец, четвертое отличие беседы от разговора – статусное равенство участников беседы (беседа может происходить только между людьми, ощущающими свое равенство хотя бы в момент данной ситуации общения – разговор между начальником и подчиненным или между следователем и подсудимым вряд ли можно назвать беседой).

Все эти характеристики вполне приложимы к ситуации рассказывания былички. В отличие от сказки, которая бывает достаточно длинной и предполагает наличие рассказчика и пассивного слушателя, тексты быличек, как правило, невелики и вполне укладываются в понятие «реплики», которыми обмениваются участники диалога. В отличие от других видов мифологического текста (поверья и дидактического высказывания) быличка не может рассказываться вне эмоционально-оценочного «ореола», дружеского, доверительного фона общения, предполагающего высокий фатический уровень. Быличка не может рассказываться «на ходу», второпях, в официальной, формальной обстановке – для нее необходимо свободное «частное» время. Что касается статусного равенства между участниками беседы, то оно удовлетворяет только «классической» коммуникативной ситуации, для которой оно обязательно; в ряде ситуаций рассказывание былички предполагает ролевое неравенство собеседников – наличие «бывалого» рассказчика и вопрошающего «профана».

Следовательно, для коммуникативной ситуации, в которой функционирует быличка, существует только одна постоянная характеристика – это ситуация беседы. Остальные составляющие речевой коммуникации (бытовой/ритуальный характер ситуации, хронотоп, статус участников беседы по отношению друг к другу, даже отчасти иллокутивные цели расска-

звания былички) могут меняться в определенных пределах, образуя, так сказать, свободное «речевое поле», в котором существует быличка, каждый раз меняя свою форму и структуру в зависимости от изменения одного (или нескольких) из параметров коммуникативной ситуации. Вместе с тем представляется возможным описать наиболее типичную, «классическую» форму, в которой бытовала быличка в традиционный период, и ее возможные варианты, в которых она смешивается с другими видами мифологического рассказа (прежде всего с поверьем) и отчасти меняет привычную структуру.

Существование былички в составе беседы определяют *время* и, в меньшей степени, *место* ее рассказывания. Очевидно, что для традиционного периода ритуальная / профанная градация хронотопа имела гораздо большее значение, чем для современного состояния. На хронологическую обусловленность существования мифологического рассказа и ритуальную наполненность времени указывала еще В.Н. Харузина: «...Повествование рассказов допускается не всегда, не во всякое время.... Известное время содействует, очевидно, сгущению в рассказе этой мистической силы, придает действенность рассказу в определенном направлении. Другое время разряжает эту силу, обезвреживает ее, отнимает у рассказа его действенность, делает его обыденным явлением, с которым соприкасаться, входить в отношения безопасно» [Харузина 1929: 48, 57].

Есть основания считать, что в традиционный период хронотоп рассказывания быличек отличался от современного более четким разделением коммуникативных ситуаций на бытовые и ритуально (календарно) обусловленные. Если первые, вероятно, ничем не отличались от современных, то для вторых отводилось определенное время – вечерние посиделки (ср. название посиделок *беседа*, *бесёда* с обозначением речевого жанра, определяющего тип общения на подобных посиделках, где обычно рассказывались «страшные истории»). Календарная приуроченность ситуаций рассказывания мифологических текстов к праздничным дням связана с тематикой подобных рассказов, в которых «говорилось о том, что случилось на праздниках. Особенно часто такие “случаи” рассказывались на народных календарных праздниках: святках, масленице, семике, купале и других. Эти “случаи”, “происшествия”, “истории”, рассказанные очевидцами и со слов очевидцев, и должны были обучить (прежде всего – неопытных молодых людей) правильному поведению в ситуациях, с которыми человек мог столкнуться в праздничные дни и ночи» [Душечкина 1995: 10]. Ср. также указания на приуроченность рассказывания мифологических текстов к определенным праздничным датам, чаще всего – к святкам: [Максимов 1903: 291, 321–323; Завойко 1914: 133]. Коммуникативная ситуация бытования былички наиболее характерна для значимых календарных дат, которые были связаны с активизацией «иномирных» существ (святки, троице-купальского периода и др.), но необязательно приурочена только к ним – былички можно было рассказывать и в другое подходящее для беседы, уже «профанное» время, например перед сном на сезонных работах, в ночном, на привале и др. (вспомним хотя бы ситуацию обмена быличками в тургенев-

ском «Бежином луге» или рассказывание «былички» героем Савелия Крамарова в «Неуловимых мстителях»: «А вдоль дороги мертвые с косами стоять... И тишина...»). Несмотря на отсутствие явных хронологических ограничений на рассказывание быличек в пределах суток, наиболее подходящее для этого время – вечер (а часто и ночь), «пора меж волком и собакой», которая ощущается как «время для частных бесед» и «дружеских врак». Во многом это объясняется уже не ритуальными причинами, а наличием большего свободного времени – необходимого условия для ведения беседы. Многие собиратели текстов народной культуры отмечали, что «записывать тексты от информантов несравнимо легче осенними и зимними вечерами, нежели летом и днем» [Душечкина 1995: 19]; ср. также: [Сенькина 1987: 67]. Сюда, безусловно, относится и схожая коммуникативная ситуация рассказывания детьми друг другу страшных историй (так называемых страшилок), особенно по ночам [Левкиевская, в печати].

Рассказывание быличек в современном узусе, с его разрушенной структурой традиционного хронологического цикла, явно не ограничено строго определенным временем и местом – в принципе, их можно рассказывать всегда и везде – дома и за его пределами (сидя на лавочке на улице, в поезде, в больнице и т. д.), в любое время года – во всех ситуациях, уместных для беседы. Хотя тенденции типичной «быличковой» коммуникативной ситуации сохраняются и в постфольклорный период: «Одна из информанток (1914 г. р., жительница Шольского с/с Белозерского р-на Вологодской обл.) вспомнила, как зимними вечерами к ней в гости приходили замужние соседки и рассказывали друг другу истории про леших и домашних. Ее же дочь (1951 г. р.) сообщила о том, что в детстве присутствовала при этих беседах, но не как участница, а как вынужденный наблюдатель (она находилась в соседней комнате, и собеседницы считали, что она спит)» [Мигунова 2002: 244].

Для «классической» ситуации рассказывания былички чрезвычайно важным является речевое поведение *участников общения*, распределение *ролей* между ними в рамках «быличкового» диалога. Именно жанровые особенности беседы, предполагающей смену реплик собеседников, создают необходимые условия для *цикличности* рассказывания быличек: «В отличие, например, от сказок, былички исполняются многими из присутствующих, при этом рассказываются по очереди... Циклы строятся из произведений на одну тему» [Зиновьев 1974: 40]. Рассказывание былички одним из участников общения предполагает ответную реплику со стороны другого (или других) в виде собственной былички – на эту необходимость ответной реакции обращали внимание многие исследователи, замечая, что быличка, «не стесненная рамками художественной формы фантастической сказки, легко может прерываться слушателями, дополняться или исправляться ими» [Богатырев 1941: 61]. И.А. Разумова справедливо сравнивает ситуацию рассказывания былички с ситуацией бытования анекдота [Разумова 1993: 6], также предполагающую цикличность рассказывания, смену реплик участников общения в виде ответных анекдотов нередко на ту же тему.

Статусное равенство партнеров в «классической» ситуации рассказывания былички – одна из ее обязательных характеристик. На наш взгляд, «классическая» ситуация рассказывания былички во многом сравнима с коммуникативной ситуацией, в которой бытует частушка и которую С.Б. Адоньева называет агонем с его соревновательным исполнением частушек участниками гуляний, «обменом» частушками (от греческого *агон* – состязание, в том числе и в виде речевого диалога) [Адоньева 2004: 148–156]. По аналогии с «частушечным агонем» можно говорить о существовании своеобразного «быличкового агона» в «классической» коммуникативной ситуации ее бытования. Состязательность между участниками, заложенная в «частушечном агоне», пусть в гораздо более слабой и редуцированной форме характерна и для ситуации рассказывания быличек. Состязательность предполагает не просто знание быличек и умение их рассказывать, но и *знание того, как распределяются ролевые «обязанности» между участниками беседы*. «Историю для того и рассказывают, чтобы собеседник отреагировал на нее и сам объяснил или объявил рассказчику, “что это было”, а в качестве доказательства своего понимания привел аналогичный пример – еще один рассказ» [Мигунова 2002: 245]. Умение рассказывать былички, знание быличек является ценностью, оно способствует самоутверждению рассказывающего, повышает его социальный престиж в глазах окружающих (так же, как умение петь частушки, «перепеть» соперницу, парировать, отвечая частушкой на частушку). Неумение участвовать в ситуации рассказывания быличек, незнание негласных правил реакции на рассказанное, нарушающее структуру беседы, вызывает недоумение и раздражение рассказчика, его негативную реакцию. О таком незнании приемов того или иного речевого жанра говорил М.М. Бахтин, приводя в пример человека, не владеющего жанром светской беседы: «Многие люди, великолепно владеющие языком, часто чувствуют себя совершенно беспомощными в некоторых сферах общения именно потому, что не владеют практически жанровыми формами данных сфер... все дело в неумении владеть репертуаром жанров светской беседы, в отсутствии достаточного запаса тех представлений о целом высказывании, которые помогают быстро и непринужденно отлить свою речь в определенные композиционно-стилистические формы, в неумении вовремя взять слово, правильно начать и правильно кончить...» [Бахтин 1997: 183].

Поэтому статусное равенство в ситуации рассказывания былички во все не предполагает возрастной, половой, социальной, образовательной и другой идентичности собеседников – это равенство умеющих рассказывать былички и понимающих друг друга с полуслова собеседников, в одинаковой степени включенных в традицию. Таким образом, под равенством статусов собеседников мы понимаем равное *владение приемами речевого жанра* былички. Для такой ситуации не будут помехой наличие в кругу собеседников нескольких «непосвященных» – беседа идет «помимо» них: «Подобную ситуацию неоднократно наблюдали и мы – собиратели, когда в беседе участвовала не одна информантка, а две-три, и когда между ними возникал диалог, при котором наше присутствие переставало замечаться...» [Мигунова 2002: 244].

Как уже говорилось, ситуация рассказывания былички может не быть регламентированной ритуальным календарным временем, а приурочиваться к любому удобному времени беседы, в том числе вполне бытовому, но цикличность рассказывания и соревновательность, характерная для агона, сохраняются и в этих случаях. По признанию многих полесских информантов, часть тех быличек, которые они пересказывали сотрудникам Полесской экспедиции, были услышаны ими в больнице, в доме отдыха, в поезде и т. д. «Поскольку ситуация групповой потери времени не терпит речевой пустоты, то в ней естественно (среди прочих форм диалога) реализуется повествовательный талант говорящего, осложненный задачей самоутверждения как рассказчика или как личности. Такого рода обмен “случаями из практики” (эстафета при этом не передается, а вырывается со словами “А со мной лучше было”) или целыми жизнеописаниями в выигрышной для автора интерпретации рассчитан на адресата-слушателя» [Арутюнова 1981: 365].

Распределение ролей собеседников в «быличковом агоне» состоит не только в том, что слушающий сменяет говорящего, рассказывая ответную быличку, но и в том, что Т.Г. Винокур называла «коммуникативным соавторством» [Винокур 1993: 84]. Быличка как законченный текст в ее «классическом» виде представляет собой *двучленное высказывание*, полнота и законченность которого в равной степени создаются и говорящим и слушающим. По существу, эта двучленность является не чем иным, как парной репликой в диалоге или минимальной диалогической единицей, когда реплика говорящего «вынуждает» ответную реплику собеседника [Баранов, Крейдлин 1992: 95]. Двучленность былички заключается прежде всего в том, что на говорящем лежит функция рассказывания типологически адекватного повествования, своего рода — «картинки», соответствующей той или иной семантической модели, известной в данной традиции и обладающей необходимым количеством релевантных признаков, необходимых для правильного «опознания» слушающим этой картинки. Однако обязанность «отождествить» представленную «картинку» с возможным именем-идентификатором лежит отнюдь не на рассказчике (как думают многие наши фольклористы), а на слушателе, на что обратила внимание Е.А. Мигунова: «В традиции мифологический рассказ существует, как правило, в диалоге, и с этой точки зрения вопрос собирателя “А что это было?” — неадекватен. Историю для того и рассказывают, чтобы собеседник отреагировал на нее и сам объяснил или объявил рассказчику, “что это было”, а в качестве доказательства своего понимания привел аналогичный пример — еще один рассказ. Состояние удивления или недоумения, с которым сам потерпевший/рассказчик повествует о произошедшем событии, заставляет его на вопрос “А что это было?” отвечать: “А Бог его знает”. Но он же охотно назовет другому рассказчику или очевидцу события имя мифологического персонажа из услышанной им истории. Даже человеку непосвященному с точки зрения носителя традиции (например, собирателю) рассказчик не всегда считает нужным что-либо объяснять. Это позволяет предположить, что в традиционном бытовании былички пояснения подобного типа

не входят в функции рассказчика. Поэтому, вероятно, он испытывает затруднение и даже раздражение, когда привычный ход беседы нарушается неуместным, с его точки зрения, вопросом. По сути, он, наоборот, ждет, что слушатель вступит в диалог и сам назовет имя мифологического персонажа или расскажет свою «встречную» историю, тем самым приведя структуру общения в равновесие: один собеседник сообщает историю, а другой – имя. В противном случае, как показывают наблюдения, коммуникация нарушается» [Мигунова 2002: 245].

Таким образом, загадочное равнодушие информанта к наименованию того мифологического явления, о котором он рассказывает, столько раз ставившее в тупик собирателей, объяснявших его то табуированием «страшного» имени демона, то разрушением и забвением традиции, на самом деле вызвано коммуникативными особенностями диалога, в котором существует быличка, и которые определяют двучленность ее структуры. Можно предположить, что «размытость», неясность имени события, о котором повествуется в быличке, не является лишь тенденцией последнего времени, а что она была изначально присуща быличке как речевому жанру, что она является ее типологической структурной особенностью. Собирателю, общающемуся с информантом, необходимо помнить, что рассказ, который он слышит от информанта и который он принимает за окончанный текст, в самом деле является лишь частью этого текста, одной из парных реплик в диалоге, неполном без ответной реплики слушающего: «Достаточно говорить о взаимозависимости парных реплик, когда инициативная реплика (назовем ее условно самостоятельной) частично предопределяет словесный состав реактивной (ответной) реплики... Взаимная заинтересованность обоих участников диалога в успехе коммуникации помогает как бы равномерному распределению ответственности за нее между говорящим и слушающим» [Винокур 1993: 85].

Ролевое несоответствие слушающего той коммуникативной ситуации, которая задана рассказыванием былички, приводит к нарушению не только коммуникации между собеседниками, но и структуры самой былички. В своем большинстве те тексты быличек, которые существуют в научном обороте (и которые так усиленно изучаются в качестве фольклорного жанра), в реальности являются или «половинками» от полноценного текста былички с отсутствующей ответной репликой (потому что в искусственных рамках собирательского интервью ее произносить просто некому), или же синкретическим текстом, содержащим имя описанного явления (когда информант понимает, что имеет дело с «профаном» и, по сути, берет на себя функции второго собеседника, включая «ответную» реплику в структуру собственной части рассказа), а также элементы поверья, предназначенные для обучения «непосвященного» и разъяснения ему описанных в быличке событий. Ср. пример такой былички-«половинки» без ответной реплики: «Пошла я ў поле да й забыла, шо Трийца. Повисила я дитя [колыбель с ребенком], поговдала, а сама за работу. Зачула, што дитя ригоче [смеется], пишла опять заколыхала дитя и зноў почала робить. Дитя опять ригоче. Тут бачу: диўки коло дитя. Взяла его да й пишла до дому,

а нэ то залоскотали б [защекотали] дитя» (Вышевичи, зап. Л.М. Ивлевой, ПА). Ср. также пример былички, в которой ответная реплика включена информантом в структуру самого текста: «Коля в бане попари?ся. Сестра каже: “Ночуй, ночуй”. Ночью, може в 12, може в час. Иду я, – каже, – тропинкою. Выходе ў белом [женщина], волос до земли тягнется, а лицо некрепко бачил. “Куда идёшь?” – “Домой”. – “Я тебя провожжу. Я не думала, что ты будешь так итить”. – “А я хорошо иду”. Приходим, – каже, – до речки. – “А як же ты пойдешь?” – Я иду по кладце [по мостику], а она рядом – не то по воде, не то как. Тут, каже, я и сдрейфил. Перешли речку, а она ему: “Я думала пабачить тебя не ў таком виде. Я тебя ишчэ поцалую”. – “А як же ты будешь целовать?” [Лица у нее не было]. Тут собака гавкне два раза – и где она делась. Это якась русалка, что косы [волосы] по самой земле тянутся. Это ж внук мне рассказывал. Это ў суботу на Гряной [неделе случилось]» (Челхов, зап. Л.М. Ивлевой).

Двучленная коммуникативная форма существования былички, как бы распадающаяся на «картинку», описываемую одним собеседником, и опознание этой «картинки», идентификация ее с помощью названия, подбираемого вторым собеседником, имеет много общих черт с бытованием в устной среде загадки, поскольку она во многом сравнима с ситуацией загадывания–отгадывания. Ситуация загадывания загадок, как и ситуация исполнения быличек, а особенно – частушек, представляет собой диалогический агон, в котором участники соревнуются между собой в знании загадок и умении отгадывать их (ср., например, диалог между друзьями в русском свадебном обряде, представляющий собой цикл обмена загадками, призванный подтвердить квалификационный статус дружки, его успешность в качестве этого свадебного чина, см. [Шейн 1898: 644–662]). Загадка двучленна, как и быличка, она также представляет собой парную реплику – полный текст загадки состоит из «картинки», описываемой говорящим, и идентификации этой «картинки», производимой слушающим, при этом собеседники «в определенных ситуациях могли меняться местами – или регулярно, то есть в каждом новом цикле, или в зависимости от успеха–неуспеха идентификатора» [Топоров 1994: 29]. Быличка по ряду характеристик наиболее близка к тому типу протозагадки-идентификации, который В.Н. Топоров относит к наиболее архаическому виду загадок, чья цель – онтологическая классификация и упорядочение мира, т. е. функция познания. В таких загадках вместо вопросно-ответной структуры присутствует другая – соотносительно-опознающая – опознаваемый объект вводится через «некую синтетическую “картину-ситуацию”, а прагматическая направленность таких загадок – “опознание через указание и отождествление”» [Топоров 1994: 25]. Ср., например, одну из загадок, загадываемых дружке в упомянутом выше свадебном диалоге: «Стоит дуб, в дубу – тина, в тине – сосна, на верху – лен? Дуб – квашня; тина – тесто; сосна – мутовка; лен – покрывало». Быличка, в которой один собеседник рассказывает ситуацию, а другой ее идентифицирует, исходя из знания ситуационных моделей, представленных в данной традиции, функционально соответствует указанному типу загадки: «Идентификация-отождествление как основ-

ная операция “прото-загадки”, с помощью которой устанавливается состав мира и некоторые связи, существующие в нем, дает основание предполагать, что ее непосредственное назначение состояло в классификации и серииции состава мира, первых формах осознания принципов организации мира» [Топоров 1994: 29]. Таким образом, следует предположить, что двучленная коммуникативная структура былички, в которой описываемое мифологическое явление и его идентификация являются парными репликами разных участников диалога, исполняющих в нем каждый свою роль, аналогична двучленной структуре загадки, в которой идентификация-отождествление загадываемого предмета функционально является способом познания и классификации мира.

Между быличкой и загадкой есть еще одно принципиальное сходство, касающееся не столько коммуникативной ситуации (хотя и ее тоже), сколько способа организации информации, предоставляемой собеседнику для «опознания»: «Репрезентантами загаданного концепта служат в загадке его концептуальные свойства. Репрезентация концепта через концептуальные (“неотчуждаемые”, стереотипные) свойства характерна и для других паремий, а также для других типов фольклорных текстов... В различных типах фольклорных текстов использование концептуальных свойств служит различным прагматическим задачам. Так, прагматической задачей загадки является идентификация загаданного концепта, поэтому в пресуппозиции загадки содержится, как правило, фрагмент картины мира (т. е. системы знаний о мире)...» [Головачева 1994: 198]. В загадке, как и в быличке, репрезентация мифологического явления осуществляется через его постоянные признаки (ср. в загадке: Тонок, долог, в траве не видать = Волос), через функцию, характерное действие (ср.: Течет, течет – не вытечет, бежит, бежит – не выбежит = Река), через его объекты обладания, атрибуты (ср.: Лежит дед, семи шубами одет = Лук). Такая же репрезентация мифологического объекта через его постоянные признаки, функции и атрибуты характерна и для былички: «После Троицы это, кажуть, русальны тыждень. Мне одна росказу́ала, шо ўона, яко ото... траўу жала телёнкови и, гоўорыць, идэ – а яна злякалась – кажэ, – у ўэнку, у белом платце – ну, як пукойники хоронилы, и так идэ... У жыти» (Онисковичи). В этом тексте мифологический объект не назван, но «загадан» через ряд своих «неотчуждаемых» характеристик – признака (в венке, белом платье – как покойников хоронили), времени появления (Русальная неделя), места и способа проявления (ходит в жите). Ответ-идентификация, которая ожидается от потенциального слушателя, – русалка. Рассмотренная аналогия между загадкой и быличкой позволяет понять, почему называние имени мифологического явления, описываемого в быличке, не входит в обязанности рассказчика, а принадлежит его собеседнику – по той же самой причине, по которой при загадывании загадки репрезентация загадываемого объекта является ролевой обязанностью одного собеседника, а отгадывание-идентификация – обязанностью другого. «Каноническая» ситуация рассказывания былички и не предполагает наличие имени мифологического явления в структуре текста, поскольку это было бы такой же нелепо-

стью, как если бы в самом тексте загадки помещалось название загадываемого объекта.

Вывод об идентификации-отождествлении, содержащемся в быличке как способе познания и классификации мира, позволяет нам перейти непосредственно к рассмотрению *коммуникативных функций* былички. Быличка и поверье, обладая в принципе одним и тем же набором функций (иллокутивных целей, ради которых произносится текст), имеют различную иерархию этих функций, т. е. степень их важности по отношению друг к другу. Показательно, что у исследователей выработались довольно схожие представления о наборе коммуникативных функций былички, но нет единого взгляда на иерархию этих функций. В.П. Зиновьев, например, ставит во главу угла дидактическую функцию, считая, что «главная социально-бытовая функция былички, имеющая практический характер, – “предупредить» человека о возможной встрече со сверхъестественными существами, сообщить об их свойствах с целью научить, как нейтрализовать вредные действия этих существ» [Зиновьев 1987: 395]. К.Э. Шумов считает, что главная функция былички состоит в том, чтобы закрепить и передать непосвященным корпус правил, запретов и предписаний, относящихся к сфере норм поведения. Эту функцию былички он называет информационной [Шумов 1998: 210–218], хотя по сути (так, как описывает ее К.Э. Шумов) она также является дидактической – обучение и передача знаний лежат в области дидактики, а не информатики. Практически те же функции былички – информативную и дидактическую – выделяет И.А. Разумова со ссылкой на Э.В. Померанцеву [Померанцева 1975: 75–81]: «...Мифологический рассказ исполняется с целью информации и бытового назидания о правилах общения с представителями потустороннего мира». При этом Разумова указывает и на эмоциональную функцию былички, однако не уточняет, как же она соотносится с первыми двумя: «Быличка предостерегает, а также стремится испугать, поразить слушателя, вызвать сильное эмоциональное чувство» [Разумова 1993: 5–6]. Л.Н. Виноградова также выделяет все названные функции, ставя эмоциональную функцию на третье место после информативной и дидактической: «1) Сохранить в коллективе информацию о соседствующих с человеком потусторонних силах; 2) обучить слушателей правилам общения с нечистой силой, предупредить об опасности (дидактическая функция); 3) рассказать о страшном, дать возможность пережить (и тем самым преодолеть) чувство страха... 4) так называемая “концептирующая” функция, т. е. актуализирующая ряд важнейших мифологических представлений о мироустройстве». При этом подчеркивается, что «исполнение и восприятие этих суеверных рассказов происходит в атмосфере сильного эмоционального напряжения» [Виноградова 2004: 12–13]. Эмоциональную напряженность как постоянную категорию былички, отличающую ее от других видов мифологического текста, отмечают практически все исследователи славянской мифологии: «Факт (столкновения с «иномирным» существом. – Е. Л.) сам по себе имел настолько сильное эмоциональное воздействие, что не нуждался в создании особой словесной обрядности» [Мельников 1976: 37]. Н.И. Толстой в статье «Былички»

[СД 1: 278–280] указывал на элемент страха перед потусторонним, переживаемый в быличке.

Отмечая важность эмоционального переживания в ситуации рассказывания былички, почти все исследователи, однако, в иерархии коммуникативных функций или отводят ему третьестепенное место, или вообще рассматривают его как некое внешнее по отношению к тексту «обрамление» былички, своеобразную эмоциональную ауру, которая является результатом, «продуктом» рассказа о мистическом событии. На наш взгляд, попытка определить иерархию функций мифологического текста, в том числе и былички, вне коммуникативной ситуации, в которой он произносится, и вне исторического контекста, к которому он относится, является методологической ошибкой и чревата неверными выводами. Без сомнения, информативная, классифицирующая (то, что Э.В. Померанцева называет концептирующей), а также дидактическая функции свойственны быличке. Но они свойственны и поверью, и именно в такой иерархической последовательности, которая указана. Если предположить, что правы те исследователи, которые отдают приоритет информативной и дидактической функциям былички, то возникает закономерный вопрос – чем в таком случае быличка как речевой жанр отличается от поверья, если и там и там иерархия функций одинакова? Ведь если у текстов одинаковы набор и иерархия коммуникативных функций, то должны быть одинаковы (или хотя бы похожи) и языковые способы их выражения – именно это и определяет речевой жанр. Однако такой вывод приводит к нелепости – разница в языковых способах описания мифологического, а также в способах номинации мифологических явлений в быличке и в поверье настолько явна и очевидна, что доказывать это излишне. Нам представляется, что принципиальное функциональное отличие былички от поверья состоит в том, какими способами в том и в другом случае осуществляются информативная и дидактическая функции. Если в поверье они осуществляются прямым, непосредственным образом – через рациональные суждения, то в быличке их проводником является эмоция. *Эмоциональная функция* в «классической» ситуации бытования былички не просто является первостепенной, но и представляет собой тот *коммуникативный и когнитивный механизм, через который передаются и осуществляются все остальные функции*, в том числе информативная и дидактическая.

В ситуациях, когда собиратели догадывались спрашивать информантов о том, *зачем* они рассказывают друг другу былички, те отвечали, что делают это, чтобы ощутить эмоциональное переживание, связанное в первую очередь с чувством страха. Е.А. Мигунова, приводя воспоминания вологодской информантки о том, как она в детстве из соседней комнаты слушала былички, рассказываемые друг другу взрослыми женщинами, подчеркивает, что, «по ее словам, из вечера в вечер могли повторяться одни и те же рассказы, а она слушала их, потому что ей *нравилось переживать чувство страха*» ([Мигунова 2002: 244]; курсив наш. – Е. Л.). Эта ситуация во многом сравнима с ситуацией рассказывания детьми друг другу страшилок, когда переживание страха становится фактически самоцелью расска-

за. Переживание ребенком (и рассказчиком, и слушателем, но каждым – по-разному, так как рассказчику содержание страшилки уже известно) страшного события – психологическая и коммуникативная основа любой ситуации рассказывания страшных историй [ср.: *Гречина, Осорина* 1981: 96]. Ср. тонкое наблюдение Е.В. Душечкиной по поводу того, почему «страшный» святочный рассказ так быстро стал распространяться в городской среде: «Психологическая потребность в слушании и создании аналогичных историй наблюдалась и среди образованных людей, тем более что этому общественному слою уже явно не хватало обычных в деревенской среде праздничных переживаний и эмоций» [*Душечкина* 1995: 36]. Для определения главной иллокутивной цели рассказывания былички как нельзя лучше подходят слова пушкинского Вальсингама: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслаждения...» Таким образом, с точки зрения речевого жанра приоритет эмоции над остальными функциями очевиден, поскольку для беседы (в рамках которой существует быличка) процесс общения (фатическая функция) всегда важнее, чем его практический результат (информативная составляющая), – иначе беседа не была бы беседой, а эмоция является одной из основных проявлений и признаков фатического аспекта общения. Совместное переживание эмоций (страха) в процессе общения можно рассматривать как самостоятельную (если не основную) цель рассказывания былички.

Рассматривая быличку и поверье не только как речевые жанры, но и как тексты, содержащие социально важное знание о мире, попробуем определить их функциональное различие с когнитивных позиций – в первую очередь это касается того, какой жизненный и социальный опыт воспроизводят данные типы текстов и каким способом в них отражается процесс познания и классификации мира (самым непосредственным образом связанные и с информативной и с дидактической функциями). Для этого обратимся к частным и общим семантическим моделям, о которых говорилось выше. По определению Э.В. Померанцевой, быличка – «рассказ о конкретном случае, базирующийся на верованиях и связанных с ними повериях» [*Померанцева* 1968: 285], того же мнения придерживаются И.А. Разумова [*Разумова* 1993: 5] и Л.Н. Виноградова [*Виноградова* 2004: 11]. Однако такое определение не корректно по сути: важно не то, что это рассказ о конкретном случае контакта с мифологическим явлением – конкретный случай в неопределенно-личной форме может содержать и поверье. Ср. высказывания типа: *«Говорят, что видели, как вот здесь, на этом камне у воды сидит русалка и расчесывает волосы» – подобное высказывание содержит указание на конкретный случай (информация не о русалках вообще, а только о той, которую видели на данном камне), но в нем отсутствует необходимое для былички указание на личность того, кто это видел. Для былички же важно, что это – рассказ о *личной* форме познания «иномирного», об *индивидуально* переживаемом опыте такого контакта (даже если это не собственный, а чей-то чужой опыт, пересказанный со слов очевидца), представляющем частную семантическую модель познания, в отличие от поверья, которое представляет собой *коллективный* опыт, общественное

знание о мифологическом явлении, опирающееся на общую семантическую модель. В основе былички всегда лежит личностное «я», которое познает, оценивает и интерпретирует происходящие с ним события (в том числе и столкновения с иномирным), мир былички – это мир, увиденный глазами одного человека с его личным жизненным опытом и человеческим восприятием этого мира (безусловно, что этот личный опыт вписан в рамки той традиции, к которой принадлежит эта личность). Эта позиция восприятия происходящего с точки зрения «я» отсутствует в поверье, в котором она заменяется безличным знанием, принадлежащим всем и никому в отдельности. Эта разница в когнитивном восприятии одной и той же информации (которая может быть осмыслена в одном случае как частный опыт, а в другом – как принятая обществом аксиома) проявляется на всех уровнях построения былички и поверья как разных речевых жанров и в первую очередь отражается в иерархии их коммуникативных функций. Чем частная семантическая модель познания отличается от общей? Способом организации и выражения информации. Та же самая информация, заключенная в поверье, в быличке выражается не в виде готового суждения, а в виде «картинки», содержащей набор концептуальных свойств, «неотчуждаемых» признаков мифологического явления, которые собеседник воспринимает и интерпретирует.

Личностную позицию былички важно подчеркнуть потому, что в основе личного познания мира всегда лежит эмоция. Психология социального познания интерпретирует эмоции «как более высокий уровень познания, одним из аргументов чего является ссылка на то, что они проявляются на самых ранних этапах восприятия, т. е. раньше других, более “когнитивных” элементов знания. В частности, именно эмоции обеспечивают с самого начала в процессе познания оценивание и предпочтения» [Андреева 2000: 141]. Таким образом, эмоция в быличке связана не только с переживанием (и сопереживанием) страшного, но также с выработкой «правильного» оценочного отношения к мифологическим явлениям – а это уже является важной социальной информацией (что страшно, что не страшно, чего следует бояться больше и т. д.). Психологи признают, что существуют разные типы когнитивных (т. е. познавательных) процессов: «Мышление, оперирующее абстрактным или символическим уровнем, не есть единственный путь репрезентирования явлений. Эмоции обеспечивают взаимодействие между перцептивным уровнем и уровнем абстрактного мышления» [Андреева 2000: 141]. Таким образом, эмоция в быличке «работает» как тот механизм, через который первичное восприятие мифологических событий передается на уровень умозаключений и подвергается интерпретации. Способность эмоции выводить на уровень умозаключения восприятия события в психологии социального познания именуется «аффектом, включенным схемой» [Fiske 1982], – действие этого когнитивного механизма основано на эмоционально-оценочном компоненте, ранее сформированном у человека по поводу какого-либо объекта или ситуации. Как только возникает нечто, по своим признакам подходящее под выработанную схему оценки таких объектов, эта «дремлющая оценка» оживает и суждение

по поводу возникшего объекта приобретает оценочный характер. Г.М. Андреева, объясняя это положение, приводит в пример ситуацию с зубным врачом: «Предположим, вы безумно боитесь зубного врача (в схеме “зубной врач” заложен аффективно-оценочный компонент). Встреченный вами человек вдруг по какому-то признаку напоминает зубного врача; этот простой сигнал включает дремлющую оценку, и немедленно суждение, сформулированное о встречном человеке, приобретает негативный... характер. Когнитивная схема наполняется при этом оценочным содержанием» [Андреева 2000: 143–144]. Если заменить зубного врача на мифологический персонаж, все вышесказанное прекрасно объясняет действие эмоции в ситуации рассказывания былички: «Это тут о, на Крыўым Лазе, ну... то там було посеянэ жыто на поле, а стары [свекор информантки] поўіў коня пасти и чую – кінь захрып чогось, и туды дыўіцца – а гэто дило було тамтэе перед Еном [Иваном Купалой]. Ўін подыўіўся, дыўіцца, шо ўси молодухы. Их с дэсят. А там остроў такі... и за рукы побраўшысь и хараўоды там танцують. То ўін з этого коня да ходу до дому. Ўо! У билэ одетые, ў ўэнках» (Онисковичи, ПА). С точки зрения прагматического взгляда испуг свекра информантки (разделяемый самой информанткой, которая стремится передать его слушателям) по меньшей мере странен: почему взрослый здоровый мужчина так испугался танцующих молодых женщин (которые не обращали на него никакого внимания), что бросил коня и убежал домой, невозможно понять без учета приведенного выше «аффекта, включенного схемой»: сформированное традицией (в том числе и опытом, передаваемым быличками) знание о русалках и соответственно эмоциональное отношение к русалкам, включающее их оценку, – часть общего социального знания героя былички о мире (таким же знанием обладает и его невестка – рассказчица былички). Эта «дремлющая» оценка включается у героя, когда он встречается молодич, соответствующих «неотчуждаемым» признакам русалок (в белом, в венках, танцуют в жите, канун Ивана Купалы). «Дремлющая» оценка (поддерживаемая испуганной реакцией коня) включается и позволяет сформировать суждение-интерпретацию того, что он видит: эти молодухи – русалки. Рассказчица подтверждает адекватность его эмоционального состояния собственным эмоциональным «Ўо!», заставляя слушателей сопереживать услышанному и тем самым закрепляя у них соответствующую оценочную реакцию на русалок как на опасных существ, которых надо бояться и от которых надо удирать, увидев кого-то, напоминающего их по признакам.

Для правильного понимания иерархии коммуникативных функций былички важно, что «эмоциональный компонент – обязательный участник процесса социального познания и что сами эмоции истолковываются как формы знания, в не меньшей степени, чем сами когниции, обладающие значением» [Андреева 2000: 143]. Из сказанного следует, что эмоция, как в ситуации рассказывания былички выражаемая собеседниками, так и в рамках самого текста ощущаемая героями былички, – это не просто одна из коммуникативных функций былички и даже не главная из функций, это, своего рода, гиперфункция, та функциональная среда, в которой осуществ-

ляются другие функции былички – информативная и дидактическая. Эмоция необходима не только для того, чтобы воспринимать и познавать мир, но и для того, чтобы помнить и передавать это знание, поскольку «социальные ситуации интерпретируются и хранятся в памяти на основе их распределения прежде всего по эмоциональным категориям: “приятный”, “формальный” или “опасный”» [Ван Дейк 1989: 166].

Как нам представляется, в процессе эволюции традиции за период в полтора столетия несколько *изменилась иерархия коммуникативных функций* былички, как и других видов мифологического текста. В первую очередь это связано с почти полным разрушением ритуальных (календарно обусловленных) ситуаций бытования мифологического текста. На наш взгляд, процесс погружения в бытовой узуз разных видов мифологического текста сильнее всего коснулся именно былички, которая в ряде случаев стала приближаться к тому типу бытового речевого жанра, который в городской среде связан с рассказами об опасных случаях из собственной жизни и жизни знакомых, ср., например, рассказы о попадании под машину, падении в шахту лифта, присутствии при пожаре, нападении преступников и т. д. (Бергельсон, устное сообщение). Как уже говорилось, это сопряжено с частичным изменением целей рассказывания былички, а следовательно – перестройкой ее коммуникативных функций, в первую очередь эмоциональной. Как справедливо указывали ряд исследователей [ср., например: Померанцева 1975; Мигунова 2002: 244; Виноградова 2004: 13], на поздних этапах существования мифологической системы у былички развивается еще одна функция, вторичная по отношению к трем основным, – эстетическая, развлекательная, художественная. Увеличивается доля ситуаций, когда в репертуаре рассказчика появляется определенный набор быличек-«пластинок», которые намеренно рассказываются «на публику» для удовольствия, с целью развлечь слушателей и вызвать у них эстетическую реакцию (А.А. Ахматова «пластинками» называла особый жанр устного рассказа, обкатанного на многих слушателях, но сохраняющего импровизационную первооснову: «Я вам еще не ставила пластинку про Бальмонта?.. про Достоевского... про паровозные искры?» [Найман 1989: 169]). Очевидно то, что за последние полтора столетия произошла заметная эволюция от приоритета информативных и обучающих функций былички к приоритету фатической функции, когда часто текст рассказывается не ради информации, а ради внеинформационных целей (ради самого процесса общения с собеседником, эмоционального сопереживания, ради самоутверждения, демонстрации обладания важным знанием и др.). Ярким примером изменения функциональных приоритетов в коммуникативной ситуации бытования былички, когда она из «канонической» былички превращается в «пластинку», может служить уже упомянутое выше рассказывание героем Савелия Крамарова в «Неуловимых мстителях» истории про мертвецов с косами. В первый раз после произошедшего с ним «страшного» события его повествование вполне соответствует всем коммуникативным нормам рассказывания былички: он рассказывает о нем ночью у костра в рамках общей беседы солдат на привале, при этом его собственное вполне искрен-

нее переживание по поводу произошедшего, нешуточное потрясение, им испытанное при встрече с «мертвецами», являются функциональным приоритетом (об этом говорят интонация, паузы в речи, выражение лица, жесты, призванные подчеркнуть искреннее чувство страха). Его главная задача – поделиться своими переживаниями по поводу страшного события, дать ему эмоциональную оценку, вызвать у собеседников сопереживание и совместное обсуждение. По сюжету фильма герой Крамарова рассказывает эту историю несколько раз (она также переходит в «Новые приключения неуловимых»), при этом от одной коммуникации к другой изменяются функции рассказа: эмоционально-информативная постепенно вытесняется развлекательной функцией, превращая повествование в «заезженную пластинку» (из раза в раз повторяются одни и те же обороты речи, один и тот же интонационный рисунок, паузы в наиболее напряженных местах из естественных превращаются в «актерские» и т. д.), в забавную байку, почти анекдот, который «травят» или от скуки, или для повышения собственной значимости в глазах окружающих (в случае с героем Крамарова верно скорее второе) – недаром собеседники (вероятно, слышавшие эту байку уже не раз) отвечают на нее ленивым: «Брэхня!» (на быличку такая реакция вряд ли возможна).

Изменения в функциональной иерархии былички прежде всего коснулись статуса гиперфункции – эмоциональной составляющей. Если в «классический» период существования традиции эмоциональная функция являлась инструментом (и средой) для реализации информативной и дидактической функций, то на позднейшем этапе развития она так и осталась гиперфункцией (при усилении фатического начала дискурса эмоциональная составляющая лишь увеличивается), но одновременно стала проводником для других функций, ранее игравших второстепенную роль, – развлекательной, художественной. Безусловно, нельзя говорить о полной утрате современными быличками информативной и дидактической функций – на наш взгляд, они имеют место быть, просто их значимость по сравнению с предыдущими эпохами имеет большую амплитуду колебаний (от почти традиционной до почти редуцированной) в зависимости от степени включенности рассказчика в традицию и от уровня сохранности самой локальной традиции.

Следствием произошедшей эволюции в иерархии коммуникативных функций стало изменение не только в объеме самой мифологической информации, но и в способах ее подачи и языкового оформления. Главные изменения, на наш взгляд, произошли в самом подходе к мифологическому персонажу (или явлению), в особенностях его наименования, описания его отличительных признаков, действий и т. д. В процессе эволюции изменилась четкость изображения мифологического явления – картинка стала более «бледной», размытой, неопределенной, обобщенной, при которой «видовые» признаки и специфические особенности отдельных персонажей редуцируются, а роль универсальных категориальных признаков «иномирного» существа увеличивается.

Все сказанное об иерархии коммуникативных функций в быличке относится к ее произнесению в рамках «канонической», традиционной

коммуникативной ситуации бытования. Однако в реальном процессе общения быличка, разумеется, может рассказываться не только в описанной выше «канонической» ситуации, но и в коммуникативных условиях, когда один (или несколько) из компонентов этой ситуации изменен. Изменения времени и места, как говорилось выше, не оказывают сколько-нибудь существенного влияния на двучленную структуру былички, на ее цикличность и иерархию коммуникативных функций, если сохраняются все составляющие жанра беседы, подразумевающие статусное равенство собеседников и преобладание фатической функции над информативной, вернее – растворенность информативной составляющей в фатической. Но изменение одного из этих двух компонентов в корне ведет к перестроению всей коммуникативной ситуации в целом, следствием чего является изменение иерархии функций былички и ее структуры. В результате этих перестроений рождается некий гибридный речевой жанр, в котором соединяются быличка и поверье, поскольку жанровых ресурсов самой былички не хватает для удовлетворения возникающих в результате общения коммуникативных потребностей. Чаще всего это касается статусного неравенства участников беседы, когда быличка рассказывается «бывалым» «профану» (ситуация, почти повторяющая лермонтовское: «Скажи-ка, дядя...» – «Да, были люди в наше время...»). Рассмотрим два текста из села Чудель (Сарненский р-н Ровенской обл., зап. в 1984 г.), рассказанные об одной и той же ситуации (известной, видимо, всем в этом селе) двумя разными информантками одному собирателю (О.А. Терновской, которой на момент записи было 35–36 лет): «За Сытникову кажут... Выгонялы коровы на пашу ў ранку да і зобачылы жабу вэлыку поперэд того товару. Да і сталы быць дубцэм ейі, тыі жонкі, шо выгонялы. Да ужэ кажут, як прышлі до тэй бабы кросна ткат, то вона лэжыт і стегна ў ей посичаны» [Про Сытникову говорят... Выгоняли коров на пастбище да и увидели жабу большую впереди этого скота. Да и стали бить хворостиной ее те женщины, что выгоняли. Да уже говорят, как пришли к ней бабы полотно ткать, а она лежит, и бедра у нее иссечены] (информант – женщина 40 лет, почтальон); «У нас говорят, одного раза шлы жынкі – гналы коровы на пашу. И чэрэз дарогу пэрэшла жаба вэліка. И воны начали быць ее дубцэм. И начало з ее молоко тэкты. Як оны заходять до сусідкі, а тая сусідка лэжыт у постэлі і ўса дубцамі посэчэна. То ўжэ была тая вэдыма, шо мае од молака» [У нас говорят, один раз шли женщины – гнали коров на пастбище. И через дорогу перешла жаба большая. И они начали бить ее хворостиной. И начало из нее молоко течь. Как они заходят к соседке, а та соседка лежит в постели, и вся хворостинами иссечена. То уже была та ведьма, что имеет от молока] (информант – крестьянка 45 лет). Как очевидно, оба текста воспроизводят одну и ту же семантическую модель, широко распространенную в Полесье и отражающую типичный полесский сюжет опознавания ведьмы в селе: ведьма, оборачиваясь жабой, отнимает молоко у чужих коров. Герой рассказа, встретив жабу около коровы (и подозревая в ней ведьму), калечит ее (бьет, отрубает лапу и т. д.). Через некоторое время одну из женщин в селе обнаруживают избитой (с отрубленной рукой или ногой), и все понимают, что она и есть ведьма, которая оборачивалась той жабой.

Тексты, совпадая в основных деталях, отличаются двумя существенными элементами – степенью обобщенности рассказанного и наличием/отсутствием объяснения, которое информант дает рассказанному. В первом случае налицо «классическая» ситуация бытования былички: рассказчица не считает нужным как-либо пояснять свой текст, полагая, что собирательница обладает равным с ней знанием и что сказанного вполне достаточно, чтобы она сама без посторонней помощи могла идентифицировать Сытникову как ведьму. Очевидно, что информантка воспринимает собирательницу как собеседника, равного ей по коммуникативному статусу (этому способствует и небольшая разница в возрасте между собеседницами, и то, что в качестве почтальона она, вероятно, уже общалась с членами экспедиции и знакома с ними короче, чем остальные жители села), – об этом свидетельствует прежде всего способ введения информации (интродукция) сразу через фамилию местной женщины, которую в селе считают ведьмой («За Сытникову кажутъ...») – такой способ референции (введение денотата в текст через личное имя) возможен, или если он уже упоминался ранее, или если говорящий уверен, что слушающий достаточно осведомлен о местных делах и ему известно, о ком идет речь. Это объясняет и наличие таких деталей в тексте, которые могут быть интересны только «своему»: после происшествия с жабой женщины заходят к пресловутой Сытниковой по делу – чтобы ткать «кросна», и обнаруживают, что она не просто побита, а что у нее иссечены «стегна». Нужно заметить, что ответная реплика, ожидаемая со стороны собирательницы и содержащая ответ-интерпретацию (*Так это же ведьма!) отсутствует, она как бы повисает в воздухе, так как не предусмотрена правилами записи интервью.

Второй текст строится совершенно иначе – он начинается с обобщающего «У нас говорят...», указывая собеседнице, что эта информация является общей для жителей села; кроме того, в ней вся ситуация обобщена по сравнению с предыдущей: Сытникова именуется просто некой соседкой; объяснение, почему женщины зашли именно к ней, опускается; что именно оказалось избитым у ведьмы, не сообщается – «чужому», не включенному в жизнь села, это знать и не нужно – ему сообщают лишь типологически важные детали. Зато появляется красноречивая деталь, являющаяся, по существу, «избыточной информацией» (она отсутствует в первом тексте, так как «своему» и без нее понятно, кем была эта Сытникова), но подчеркивающая всю ситуацию и делающая ее сверхпрозрачной (ясной даже дураку) – из избитой жабы льется молоко. В отличие от первой коммуникативной ситуации, во второй – рассказчица явно не считает собирательницу равной себе по статусу (вероятно, сказывается большая разница в возрасте и социальном положении), обладающей таким же знанием, а следовательно, способной правильно интерпретировать рассказанное, поэтому она берет на себя ответную реплику, содержащую название «картинки», включая в нее элемент поверья: «То ўжэ была тая видьма, шо мае од молока». Информантка не просто называет ведьму ведьмой, но сообщает о ней наиболее важное общее знание – ведьма имеет [благо] от собираемого ею молока. Если в первой ситуации (при общении «равных») приоритетной

является эмоция и растворенная в ней информация (= *Ну ты представляешь, кто у нас оказался ведьмой? – Сытникова!), то во второй ситуации информация направлена от «старшего» к «младшему», и поэтому на первый план выходит дидактическая, обучающая функция (= *То, что случилось с этой соседкой, характеризует ее как ведьму. Так можно опознавать ведьм). В этом случае из минимальной диалогической единицы, с ролевым распределением парных реплик между участниками диалога быличка превращается почти что в монолог, где основная роль принадлежит рассказчику, а на долю слушателя достается только выражение эмоций по поводу рассказываемого и пассивное поддакивание. Рассказчик в такой ситуации вынужден учитывать возможное незнание слушающим мифологических реалий, его неумение интерпретировать представляемые «картинки», которые без труда «опознает» собеседник, включенный в традицию. Поэтому быличка перестает быть собственно быличкой, а превращается в некий гибрид былички и поверья – синкретический мифологический текст. Эти два примера показывают, как может изменяться не только структура текста, но и качество содержащейся в нем информации в зависимости от изменения одного из параметров коммуникативной ситуации – от того, как информант оценивает своего собеседника-собирателя.

Нужно заметить, что во втором примере сдвиг от былички в сторону поверья сравнительно невелик, в данном случае обозначен только вектор направления. В других текстах элементы былички и поверья могут переплетаться, давая «крен» то в одну, то в другую сторону. Такой «люфт» между «классической» быличкой и «классическим» поверьем весьма значителен. Говоря об этом «люфте», в границах которого «гуляет» мифологический текст, образуя различные синкретические жанровые формы, уместно вспомнить слова Ю. Мориц: «Так расслабим шнурок на корсете классической схемы, чтоб гулял ветерок вариаций на вечные темы». В случае бытования мифологического текста «корсет» речевого жанра, обусловленного коммуникативной ситуацией, может ослабляться, приспособлявая текст к тем конкретным надобностям и условиям общения, ради которых он и создается, образуя многочисленные «вариации на вечные темы».

Именно рядом подобных «вариаций», составляющих среднее арифметическое между быличкой и поверьем, обычно бывает представлен мифологический текст в рамках искусственной коммуникативной ситуации – интервью собирателя с информантом. То, что ситуация интервью искажает качество получаемой информации, ощущали многие внимательные исследователи, знающие и чувствующие народную культуру по живой полевой работе с реальными носителями традиции, а не по кабинетному изучению опубликованных кем-то записей. Об этом свидетельствовала В.Н. Харузина, мнение которой на этот счет мы приводили выше, на это указывает и Е.В. Душечкина: «...Запись по большей части производится в неестественных условиях, поскольку информант поставлен в обстоятельства, отличные от тех, в которых обычно рассказываются подобные тексты. Он исполняет по заказу – просьбе записывающего, а значит, без соблюдения необходимой обстановки (праздничная ночь, темнота, однородный

коллектив слушателей, атмосфера страха и т. п.)... Поэтому и собиратели быличек, паспортизируя записанные тексты, приводят данные о рассказчике, дату и место записи, но почти никогда не фиксируют календарного времени и обстановки, в которых воспроизводился текст» [Душечкина 1995: 12].

В чем же заключаются искажения в рамках интервью и как они возникают? Рассмотрим последовательно все элементы ситуации рассказывания былички. Первая «коммуникативная неудача» во время контакта собирателя с информантом зачастую возникает именно при определении жанра речевого общения – собиратель, нацеленный прежде всего на получение информации и воспринимающий эмоциональное обрамление общения как ненужную ему второстепенную деталь (или нужную только для того, чтобы добиться желаемого контакта с информантом), осознает жанр своего общения с информантом как *разговор* (т. е. утилитарное общение, необходимое для дела), тогда как информант в рамках традиции рассказывания быличек может воспринимать это общение как *беседу* (если доверяет собирателю и видит в нем «своего», «равного» по статусу собеседника), и если собиратель не готов к такой речевой ситуации, не чувствует ее, не знает, как себя «правильно» вести при рассказывании быличек, то в результате получается «информационный сбой», ведущий к неправильному осмыслению получаемой информации – в лучшем случае он получает «половинки» от быличек, не содержащие ответной реплики собеседника с идентификацией рассказываемой ситуации (поскольку он как собеседник оказывается не в состоянии ее обеспечить – ведь он пришел за информацией, значит, рассказывать должны ему, а не он сам), и недоумевает, почему информант упорно никак не хочет назвать то, о чем он рассказал. В худшем случае беседа под влиянием стиля общения, диктуемого собирателем, перетекает в разговор, и тогда ответы информанта представляют собой или чистые поверья, или те самые «вариации на вечные темы», представляющие собой различные гибриды из «быличкообразных» поверий разной степени обобщенности.

Вторая «коммуникативная неудача» при записи быличек обычно бывает связана с тем, что собиратель, желая направить разговор в нужное ему русло, сам называет информанту мифологический персонаж или мифологическую тему, о которой он хочет услышать. При этом двучленная структура былички как бы переворачивается с ног на голову – сначала собиратель называет имя-идентификатор, а потом ждет, чтобы информант к этому идентификатору подобрал соответствующую «картинку» (если продолжить сопоставление ситуации рассказывания былички с условиями загадывания загадки, это равносильно тому, как если бы отгадчик сначала называл отгадку, а потом требовал бы текст загадки у того, кто ее должен загадывать). Поскольку такая «игра» против всех правил речевого жанра былички, информант вынужден начинать ее с дефиниции, с поясняющей идентификации мифологического явления, т. е. с интродуктивных высказываний, которыми начинаются поверья, – «классическая» быличка не может начинаться с дефиниции («Русалки – таки дивчата у билом...»; «Таки

зверок бувае, шо мучит худобу – домовик...»; «Домоўы – он в каждой хате е. Это хозяин дома...») или с высказывания, выражающего номинативное тождество («Ласочка – це домовик»). Таким образом, навязывая информанту искусственные условия общения, собиратель лишает себя возможности понять самое главное – как и зачем тот или иной вид мифологического текста функционирует в реальной живой традиции, что он собой представляет и как взаимодействует в потоке речи с текстами других жанров, т. е. как в действительности (а не в головах исследователей) функционирует народная традиция.

Литература

- Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклорного текста. СПб., 2004.
- Андреева 2000 – *Андреева Г.М.* Психология социального познания. М., 2000.
- Арутюнова 1981 – *Арутюнова Н.Д.* Фактор адресата // Известия АН СССР. Т. 40. № 4. (Серия литературы и языка.)
- Баранов, Крейдлин 1992 – *Баранов А.Н., Крейдлин Г.Е.* Иллокутивное вынуждение в структуре диалога // Вопросы языкознания. 1992. № 2.
- Бахтин 1997 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1997.
- Богатырев 1941 – *Богатырев П.Г.* Фольклорные сказания об опришках Западной Украины // Советская этнография. 1941. № 4.
- Ван Дейк 1989 – *Дейк Т.А. ван.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
- Виноградова 2004 – *Виноградова Л.Н.* Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1.
- Винокур 1993 – *Винокур Т.Г.* Говорящий и слушающий: Варианты речевого поведения. М., 1993.
- Головачева 1994 – *Головачева А.В.* К вопросу о прагматике загадок // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994.
- Гречина, Осорина 1981 – *Гречина О.Н., Осорина М.В.* Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор. Вып. 20. Л., 1981.
- Душечкина 1995 – *Душечкина Е.В.* Русский святочный рассказ. Становление жанра. СПб., 1995.
- Завойко 1914 – *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4.
- Зиновьев 1974 – *Зиновьев В.П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.
- Зиновьев 1987 – *Зиновьев В.П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.
- Левкиевская, в печати – *Левкиевская Е.Е.* Мифологическая система детских страшилок в сравнении с традиционной мифологией // Материалы Виноградовских чтений. (В печати.)

- Левонтина 1994 – *Левонтина И.Б.* Время для частных бесед // Логический анализ языка: Язык речевых действий. М., 1994.
- Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мельников 1976 – *Мельников М.Н.* К вопросу о бытовании быличек и легенд в наши дни // Сибирский фольклор. Вып. 3. Новосибирск, 1976.
- Мигунова 2002 – *Мигунова Е.А.* К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. СПб., 2002.
- Найман 1989 – *Найман А.* Рассказы об Анне Ахматовой // Новый мир. 1989. № 1.
- Померанцева 1968 – *Померанцева Э.В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VI Международный съезд славистов. М., 1968.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Соотношение эстетической и информативной функций в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора. М., 1975.
- Разумова 1993 – *Разумова И.А.* Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.
- СД – Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.
- Сенькина 1987 – *Сенькина Т.И.* Типы русских сказочников Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1987.
- Топоров 1994 – *Топоров В.Н.* Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994.
- Харузина 1929 – *Харузина В.Н.* Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности // Ученые записки Института истории РАНИОН. Т. 3. М., 1929.
- Шейн 1898 – *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, сказаниях, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1898.
- Шумов 1998 – *Шумов К. Э.* Прагматика и ритуалистика в русской быличке // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 года. СПб., 1998.
- Fiske 1982 – *Fiske S.* Schema-triggered Affect: Application of Social Perception // Affect and Cognition. N.Y., 1982.

КОНЦЕПТЫ «ЗНАТЬ» И «ДЕЛАТЬ» В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Солнечным июльским днем 1999 г. в одном из старообрядческих сел Верхокамья автор статьи вела неторопливую беседу с местной жительницей. Когда разговор зашел об известной в селе лекарке-травнице, я спросила:

- *А вот Фекла Сысоевна, она ведь много знает?*
- *Что ты, она не знает!*
- *Но ведь травы знает?*
- *Знает, много трав знает.*
- *А знает, как стрях лечить, насадку?*
- *Да, трясёт, лечит.*
- *А Вы говорите – не знает.*
- *Но ведь так не знает... (А.М.Ж., 1936 г. р., Вер., 1999)¹.*

Этот диалог примечателен коммуникативным недоразумением, вызванным многозначностью лексемы «знать» в среде старообрядцев-беспоповцев и высвечивающим ее смысловые оттенки. Надо сказать, что обычно эта многозначность не препятствует адекватному пониманию, как, напри-

¹ Полевые материалы хранятся в архиве автора. Здесь и далее в круглых скобках указываются инициалы и год рождения/возраст информанта, место, год и месяц записи (если в году было более одной поездки в тот же район). Сокращения означают: и. – июль, м. – май; Сив. или Вер. – записано в Сивинском или Верещагинском р-не Пермской обл., Кезс. – записано в Кезском р-не Удмуртии, Коз. – записано в Козельском р-не Калужской обл. Собиратели, кроме автора статьи, – Н.В. Литвина, И.В. Бойко, Е. Лопатина, А.В. Рафаева (Пермская обл.), И.С. Куликова (Удмуртия), В. Буркова, В. Тименчик (Калужская обл.).

мер, в следующих высказываниях с достаточно сложным, но ясным словоупотреблением:

– Вот у нас здесь тоже как-то было, вот у нас этого, Анатолия Георгиевича тоже... **кто его знает**, у него **мать**, например, **знала**. Вот. Тоже **я не знаю**, правда – не правда... (М.С.П., ок. 40 лет, Сив., 2000и).

– *А прислушивают лекари, или это другие люди?*

– А это **кто знает**. **Кто знает**, они какие. Есть которые ведь это... **знаются**, чернокнижники, черную книгу читают, и всё... **с бисями знают**ся так (Н.К.А., 1919 г. р., Сив., 2000и).

Ср.: «**Знал** ли он аль може людей он **знал**, кто **знает** сделать что-нибудь...» [Кузнецова 1992: 119].

Общеизвестно, что не только в этой локальной среде глагол «знать» имеет особый смысл в случаях его употребления в демонологическом дискурсе – вербальных и акциональных практиках, отражающих и поддерживающих представления о колдовстве, порче, сглазе и т. п. Однако несмотря на то что представления о колдовстве и соответствующим практикам посвящена обширная научная литература, включающая и специальные работы в области мифологической лексики [Померанцева 1975; Черепанова 1983; Кузнецова 1992; Цивьян 2000; Виноградова 2000; Криничная 2000; Щепанская 1990, 2001а, 2001б; Жаворонок 2002 и др.], лексемам действия «знать», «делать», «ладить», «портить» и т. п. исследователи особого внимания не уделяли, считая, вероятно, их смысл самоочевидным и не требующим дополнительной интерпретации².

Вместе с тем разнообразные контексты употребления глагола «знать» в демонологическом дискурсе не позволяют при истолковании его значения ограничиться тривиальным, кочующим из работы в работу суждением, что «знать» значит обладать некой дополнительной к общему знанию тайной информацией, полученной сверхъестественным путем и выделяющей своих обладателей в особую категорию людей (знатко́в, знатки́х, знáтных, знáющих, знáтливых, знáхарей).

С одной стороны, подобная интерпретация естественно следует из поверий о «черной книге» и в целом из заговорной традиции, где человека

365

² Так, Т.В. Цивьян, рассуждая о колдовстве как профессии, подчеркивает, что все, о чем она пишет, «хорошо известно (более того, описывается в фольклористической литературе именно как *хорошо* или даже *общеизвестное*)» [Цивьян 2000: 177]. Т.Б. Щепанская, рассматривая связь мужской магии с феноменом профессионализма, отмечает, что «магическая *сила* (или *знание*, *статья*, *слово* – тайна) являлась в глазах населения знаком и синонимом профессионализма» [Щепанская 2001а: 27], ср. также более раннюю ее работу [Щепанская 1990]. Обе исследовательницы не рассматривают подробно семантику лексем, обозначающих действия колдуна.

из ряда ему подобных выделяет знание особых текстов и/или приписываемое участие в специальных посвященных обрядах, например:

– У их тоже был как... колдун-от. Вот он проучивается, и ему покажется там то ли печь, проходить надо когда, или шшука, говорит, рот полуоткрыт, пройти надо. Тогда он **всё знат** <...>. Эти люди, видишь, черномазию-ту читают, **черномазия-то книга**, дак не знаю, какая, почитают и наделают бумажек, по две делают, по три делают, чтобы она [икота] говорящая была... (Е.А.Ч., 1932 г. р., Сив., 2000м).

– На колдунов, говорят, надо выдержать, не каждый, кто **черную книгу** начитались, не каждый, говорят, может выдержать. Доведут ли до конца, а там, говорят, **испытание** надо провести. В бане в 12 часов ночи... Говорили же, не смогли испытание провести. Не смогли, кулигинский кто-то повесился. Не знаю, насколько правда... Но у него потом нашли, вот именно он занимался, видимо, читал, но не дочитал эту книгу, черную. На чердаке. Там и повесился. То есть не смог, не испытал³ (С.В.С., 1963 г. р., Кезс., 2000и).

– Это же с **чертями** уже **знаются**, они же... нечистой же силой... поэтому... «Домашняя библиотека», говорят, можно купить **книгу**, заказать, там, чё-то... «**Черная магия**»... Вот ведь думаю, говорят людям, ведь вот не знают, что ведь это очень грешно. Ведь люди вот не знают, чё, люди ведь купят и вот... себе... это же ты с нечистой силой уже... продаешь свою душу сатане. Вот что это делается.

– *Эти книжки, что сейчас выпускают, такие же сильные, как старые?*

– Это вообще... Такие же сильные и вообще-то это очень нельзя. Даже в землю хоронить таких людей не положено (М.М.Ф., 1953 г. р., Сив., 2000м).

– Нынче на это, на хорошее-то никто не **учится**, на плохо-то... каждый гад учится, прости, Господи... Маленький шкет и те уже учатся. Эту **черную книгу** дак... все ее... все девки говорят, дак... вся молодежь, все на черную книгу пялятся. Все... всяки болезни, и скотину, и на деревья, и... всяки, паки, чё только ни вяжут, чё только ни делают дак (В.Ф.Н., 1922 г. р., Вер., 1999).

– А если вот человек, который **знающий**, вот этот **чернокнижник**, как мы их зовем <...>. Колдуны очень долго умирают.

– *А почему?*

– Он как бы лежит, умереть-то он не может, он мучается, вот пока это черное дело свое не передаст другому, как бы... вот свое колдовство

³ Колдуна, прошедшего не весь курс обучения мастерству, называли «недо-знайка/недознаек» [Коновалова 2002: 121].

другому не передаст, **эту книгу, эти вот все слова**, видимо, он из-за этого очень долго мучается. Но они передают тоже не каждому, не любому человеку. Они ведь должны передать такому вот человеку, чтоб он хорошо это всё принял...

– *А как передают?*

– А вот это я не знаю! Как они передают – это я не знаю <...>. Видимо, они должны раньше сходить, вот они сейчас ходят, тоже у нас есть одна дама такая... Они с ней вместе ходят, вот она... Если он, например, заболит, он имеет ей право передать, она уже **знать будет хорошо**, как бы они уже советовались... Мне кажется, вот так. Чтобы я пришла да он мне раз и передал? (Е.Ф.Б., 1969 г. р., Вер., 2002).

Как видим, всеобщая грамотность, достигнутая во второй половине XX в., хотя и привела к устранению мистического ореола над искусством владения письменным словом, однако вопреки ожиданиям не способствовала исчезновению не только веры в колдовство, но и мотива обучения колдуна по книге; этот мотив по-прежнему актуален наряду с мотивом ритуального посвящения в колдуны⁴.

⁴ Эта ситуация характерна для быличек, записанных в сельских районах. При знакомстве с городскими реалиями складывается несколько иное впечатление. Так, рекламные объявления в прессе, подчеркивая подлинность дара целителей, указывают на их участие в посвячительных обрядах («Колдунья с посвящением», «Маг высшей категории посвящения...», «Коронованная и посвященная в высшую церемониальную магию»), наследственность («Последователь тайного знания старинного рода...», «Потомственная ясновидящая, имею 40 ступеней посвящения»), наконец, на деревенское происхождение («Настоящая деревенская магия. Баба знахарка. 70 лет. Уникальный дар. Заговорит пьянку и нагадает суженого», «Баба знахарка. Сохранит семью от измен мужа. Вернет заблудшего супруга. Положит пьянству конец. Выдаст под венец. Заговорит от хвори. Все расскажет по линии ладони»). Все примеры взяты из газеты «Экстра М Север», № 8 (692) от 25.02.2006, с. 21, рубрика «Магия» (последний текст – там же, № 7 [691] от 18.02.2006, с. 25).

Из 24 объявлений, помещенных в этом номере газеты, в шести случаях говорится о наследственной природе дара, в шести – о прохождении посвячительных обрядов, в пяти – о владении профессиональной магией («авторская методика»), причем в двух случаях из этих пяти наблюдается контаминация с мотивом наследственности дара, а еще в одном – с мотивом посвящения. Возможно, это следствие романтизации устной традиции, естественной для эпохи тотального распространения письменности; возможно – реакция рынка оккультных услуг на неиссякаемый поток пособий по чародейству, обещающих читателю магический успех безо всяких посредников. Не исключено также, что таким образом воспроизводится характерная для традиционной культуры оппозиция «рожденный»/«ученый» колдун, из которых первый признавался более сильным. Любопытно, что, по наблюдениям Т.В. Цивьян, в 1999 г. в подобных объявлениях преобладал мотив профессионализма колдунов, «один из показателей которого – постоянное совершенствование профессиональных методов (разработка проектов, обмен опытом, чтение литературы)» [Цивьян 2000: 182].

Об опасности чрезмерной учености – как для самого субъекта, так и для общества – говорят многие фольклорные и постфольклорные тексты: анекдоты об отличниках, цитаты из литературных и кинопроизведений, бытующие в массовой культуре (сложно удержаться и не воспроизвести некоторые: «выучили вас на свою голову, облысели все!», «враги бывают унутренние и унешние; враги унутренние есть скубенты») и т. д. Однако опасливое отношение к «ученым», «специалистам» сопряжено в народной культуре с недоверием, подозрительностью, готовой в любой момент разрядиться в насмешку, чему есть множество примеров в этнографических описаниях и отражено в паремиологическом фонде, например:

- «Ума много, да толку нет»;
- «Не нужен ученый, а нужен смышленный»;
- «Умная голова, да дураку досталась»;
- «Одно лишь название – специалист»;
- «Дело не в звании, а в знании»;
- «Ум без догадки гроша не стоит» [ППРН: 32, 101, 240, 255]⁵.

Но в то же время совершенно неуместно предполагать однозначно негативное отношение в народной культуре к знанию и специалистам своего дела, примеров чему также много и в поговорочном пространстве («Не учась и лаптя не сплетьшь», «Человек неученый, что топор неточный» [ППРН: 251]), и в несказочной прозе⁶. Ироническому «знайка» соответствует пренебрежительное «незнайка».

Но вернемся к лексеме «знать». В тех контекстах, где речь идет не о «черной книге» и обучении колдуна, появляются иные оттенки ее значения:

– А катальщик-от был **знатной**... как... **знал портить-то** (И.Ф.М., 1919 г. р., Вер., 2000и).

– Она **знатка́я** была, она на всё, на всякие дела... она и **ворожить зна-ла** (А.Н.Б., 1912 г. р., Сив., 2000м).

– А оне как кастрировали, **знатные** были дак, он стоя прямо, положит рукавички на жеребенка, ну и всё, и **кастрирует**, он ни с места (Н.К.А., 1919 г. р., Сив., 2000и).

– Тут вот один старичок был такой **знатный**, дак он уже помер давно. Вот. Он, опять, сажил, знаете что, нехорошо... пусть не слушает наша теплая избушка... **икотки сажил** (Ф.С.И., 1918 г. р. Вер., 2000и).

⁵ Ср. также высказывание вятского старообрядца: «Ум дан каждому человеку, а разум – нет. Да и разум бывает с прикупом – если читать книги, который ничего не понимает, а который и понимает» [Трушкова 2003: 618].

⁶ О том, как в деревне уважали специалистов, см.: [Щепанская 2001а, 2001б].

– А откуда берется пошибка?

– А говорят, что кто-то, мол, **салят**, как, подсаживают вот. **Знающие** люди такие есть же (Л.Н., 1953 г. р., Сив., 2000и).

– А Ваша бабушка ходила к старикам молиться?

– Нет, она ведь **знала** и... Просто чтобы лечить человека, надо **знать** и **как** его **испортили**, она **знала** еще и со стороны, вот плохую сторону. Чтобы человека лечить, надо **знать, как** его **лечить**. Она могла и плохо сделать человеку, но она не делала – она в основном добро делала человеку (М.В.Ж., 1963 г. р., Кезс., 2004).

«Знали на Вырозере, у Свешниковых, там **знали** **спортить**, да **знали** и **лечить**»; «Потом пой[ми?] кто что сделал, да и опять свадьба началась. Наверно, кто-нибудь **знал, как** **наладить**» [Кузнецова 1992: 118, 125].

Общим для данных примеров оказывается оттенок «знание как умение что-либо делать»: знать, как портить, лечить, ворожить, справиться с колдуном – знать «на всякие дела». «Знать» оказывается понятием, которое не описывает действие, а демонстрируется в нем. Этот смысловой оттенок подчеркивается и в словарях русских народных говоров:

Знátkой, знáтный – 1. Обладающий достаточными или большими знаниями; сведущий, знающий. *Старуха знáтная была, все сказы да песни разумела.* / *Агроном у нас знáтный человек. Все его уважают. Образование-то большое получил. Умный, говорят, на советах-то шибко выступат.* 2. Колдун, знахарь. *Он, видать, знáткой был, гадал, ворожил дак.* / *Знáтных теперя нет. Раньше были.*

Знáхарь – 1. человек, умеющий читать и писать. *У нас по то время только один знахарь был – читать умел.* 2. Человек, обладающий знанием жизни, опытом. *Были у нас в селе и знахари. Люди говорили: иди к знахарю, он все знает.* / *Она ведь знахарь, все расскажет, когда замуж шла, как муж умер* [СПГ, вып. 1: 329, 331].

Вне зависимости от того, идет ли речь о специальном/профессиональном или общем знании, в текстах акцентируются такие смысловые нюансы:

Знать = понимать:

– А она только говорит или еще что делает?

– Говорит только. Ну, вот если кто пришел, если ворожить, дак... **если** **знат**, **дак** **поймет** (Т.Р.Г., 75 лет, Вер., 1999).

– Я говорю, она все вот органы... она может проверить сотрясение мозга... Вот с мотоцикла упадут где-то, упадут, вот сильно стукнутся головой если, ну она так... не знаю... Ну, Т. П., тоже, наверно, **знает**. С.Ф. тоже, наверно, **знат**, она тожо органы **знает**.

– Она тоже **лечит**?

– Ну, **понимает**, ага. (А.М.Ж., 1936 г. р., Вер., 1999).

Знать = чувствовать:

- *Вы не чувствуете, какое место хорошее, какое плохое?*
- Вот животные чувствуют. Кошка как-то это **чувствует, знает** (С.В.С., 1963 г. р., Кезс., 2000и).

Знать = мочь:

«Кузьма Семенович... Много **знал**, много-много-много. Все **мог делать**» [Кузнецова 1992: 117].

Знать = уметь, обладать опытом:

- *А Вы умеете трясти?*
- Я не умею, ну... если кто заставит дак, так ведь вытрясу все равно, потрясу.
- *А специальные лекари есть?*
- Какой лекари, не-ет. Какие лекари... Это какие бабушки есть, дак потрясти могут. Кто может, дак потрясет, легче...
- *Это каждый человек может?*
- Ну, где каждый... **Если он не знает, не тряс никогда дак...** стрясти можно в другую сторону (*смеется*). **Надо уметь тожо. Уметь, знать** (Х.Ф.Г., 1912 г. р., Сив., 2000и)⁷.

Наряду с противопоставлением «не знать vs. знать» тексты интервью демонстрируют и другую оппозицию – «знать теоретически vs. знать практически=уметь», вызывающую в памяти пословицы об *уме* и *толке*. Любопытно, что и эту оппозицию обнаруживает демонологический дискурс (что в данном случае кажется несколько парадоксальным):

– У нас есть один такой, с нашей деревни, у него теперь-от зубы нету, он теперь отказался, он много знал шибко. Зубы нету – толку нету. **Хотя и знат**, чё-нибудь делать будет, **а без толку** всё равно (Х.Ф.Г., 1912 г. р., Сив., 2000и).

– А у нее эта корреспондент спрашивала, говорит: «Как ты это всё знаш?». «У меня, – говорит, – 12 замков». «Ты мне скажи». «А я, – говорит, – **если я 12 замков скажу**, дак, – говорит, – я ничего **знать не буду**. Нельзя, – говорит, – мне говорить» (А.И.С., 1920 г. р., Вер., 2000и).

«Она **знала** что-то показать, а **делать не знаю, могла или нет**» [Кузнецова 1992: 119].

⁷ Ср. также: «Ученье – путь к уменью», «Птица красна перьем, а человек – уменьем» [ППРН: 251, 254].

Следовательно, колдун, номинально оставаясь «знатким» и оставляя при себе свои знания, так сказать, теоретически, в результате некоторых общеизвестных обстоятельств может лишиться своих «профессиональных» способностей, умения *делать*. Этот парадокс, впрочем, решается просто: потеря колдовских умений осмысливается в народной культуре как буквальное забывание «слов» либо как запрет на их произнесение.

Соответственно, и настоящее знание=умение, дабы отличить его от «неполноценного собрата», осмысливается как обладание дополнительной *силой*, нередко персонифицируемой в образах чертей, familiars, маленьких человечков в красных шапочках и прочих «сотрудников» или же понимаемой как способность к вездесущести в разных вариантах (оборотничество, способность заглядывать в прошлое и предугадывать будущее и т. п.). То же знание=умение (мастерство, ловкость, опытность) обычных людей – обычных прежде всего, если не исключительно, с точки зрения их хозяйственных занятий, общих для всех – осмысливается в терминах «удачи», «фарта», «везения» («знаков профессионализма», по Т.Б. Щепанской) или «нюха», «чутья», «призвания», понятий, в которых воля субъекта выражена более явно, что сближает их с концептами, описывающими деятельность деревенских ремесленников, колдунов и всех тех, кто имеет особые способности или занимается не общим делом: обладать и одновременно быть обладаемым некой силой, предстающей в разных формах и понимаемой с разной степенью абстракции. Потому, собственно, понятие «знать» в народной культуре может относиться не только к колдунам, но и к их антагонистам – святым, например: «Он шибко знал» – уважительно говорили о монахе, который пророчествовал о будущем Почаевского монастыря (что в войну будет лазарет, что восстановится монастырь) [Тарабукина 1998: 445].

Показательный пример приводит М. Забылин [Забылин 1880: 206–208]⁸:

В полуверсте от одной деревни находилась небольшая мельница, содержащая крестьянином Антоном Петровым. О нем ходила молва, что это такой дока, каких редко сыскать, впрочем хотя и колдун, но колдун добродетельный, зла никому не делает, а все добро. Это был старик лет 65, добрый, умный, сметливый, веселый и набожный до того, что слово «черт» никогда им не употреблялось и если уж необходимо было сказать это слово, то он заменял это названием «черный».

Петров сам рассказывал, как его дураки произвели в колдуны: лет пять тому назад был в нашей деревне парень здоровый и бойкий; вот приезжает он раз на мельницу молотить рожь; летом на мельнице вообще бывает работы мало, вот я и хаживал обедать и ужинать домой в деревню. Это было уже к вечеру, я и говорю: «послушай, Ванюха, я

⁸ Со ссылкой на заметку г-на Глаголева в Гродненских ведомостях, перепечатанную затем в «Воскресном досуге» (т. 6, № 137).

пойду ужинать в деревню, побудь здесь пока». «Хорошо», – говорит. Я ему шутя и говорю: «Ты, мол, не боишься остаться один на мельнице?». «А кого я буду бояться, ко мне хоть сам черной (черт) приходи, я и тому ребра переломая», – отвечал он. Это мне не понравилось; ну, думаю я, постой же, испробую тебя, каков ты таков? «Хорошо, – говорю, – запри же двери-то на крючок». Потом я вместо деревни обошел кругом, да под колесами и пробрался под мельницу, лицо вымарал грязью, а на голову надел вершу, что из прутьев плетутся, и полез в творило, где колеса мажут; лезу помаленьку, Иван же, слышав шорох, отступил шага на два и стал креститься, а я вдруг высунулся до половины да и рожу еще такую скорчил; тут Иван не выдержал и со всех ног бросился в дверь, сшиб ее с крючка и без оглядки подрал прямо в деревню.

Сбросив вершу, я кричу: «Иван, Иван» – куда ты, только пятки мелькают. «Вот тебе, – думаю, – и пошутил, теперь и оставайся без ужина». Нечего делать, поел я хлебца, прихлебнул водицей и лег спать. На другой день поутру слышу, кто-то ходит и покрикивает. Э, думаю, смельчак мой пришел. Отворил я дверь, гляжу: Иван. «Что же, – говорю, – так-то караулят?» «Да что, дядя Антон, озяб до смерти, пошел погреться», – отвечает Иван, а между тем спешит скорее лошадь запречь да на меня как-то странно посматривает; я ни гугу, знай подметаю мельницу. Запрет он лошадь и сейчас уехал. Я так и думал, что дело тем и кончится, ан вышло не так. Дня через три является ко мне одна старуха и бух мне в ноги: «Батюшка, помоги», – говорит. «Что, мол, такое?» «Ваську моего испортили». «Как испортили?» «Да вот как, кормилец: вчера, после уж полуден, вез он сено. Жара страшная. Вот подле дороги идет Матрена с водою, он и попроси напиток; напившись же и говорит: “Спасибо, бабка”. “Не на чем, – говорит, – а при случае припомни”. “Припомню”, – говорит. Отъехав сажень десяток вдруг ему под сердце и подступило, едва мог лошадь отпречь и прямо на печь. Мы собрались ужинать, кличем его, нейдет, а сам все мечется; поутру я было ему яичко поднесла, не берет; так сделай милость, помоги!» «Да что ж я-то тут могу сделать?» «Батюшка, такой сякой, помоги!», а сама – все в ноги. «Постой!», – думаю, – дам я ей земляничного листа, я, знаешь, сам его употребляю, когда занеможется; возьмешь, поставишь самоварчик, да обольешь (лист) кипятком, да чашек десять и выпьешь, а допрежь ты стаканчик винцахватишь, наденешь тулуп, да на печь; вот пот тебя и прошибет; а к утру и встанешь, как встрепанный». «Постой, – говорю, – я тебе травки вынесу», и вынес пучка два, да и рассказал ей, что с ней делать. Гляжу, на другой день она опять ко мне и опять в ноги. «Что, мол, али опять худо с Васькой?» «Какое, – говорит, – худо, он уже поехал на покос». «Ну и слава Богу.» Она меж тем холста мне эдак аршин пять сует. «Что ты, мол, Бог с тобой! Куда мне?» Возьми, да возьми! Злость меня взяла, говорю: «Отдай, мол, в церковь!» Послушалась и ушла. Что же, батюшка мой! И стал я замечать, что как завидят только меня, все

кланяются еще издали. Что это, думаю, за чудеса такие? Сперва я все ту же травку давал, всю почти передавал; ничего, выздоравливают, а там уже ворожить стали ходить; я сначала сердился на них и гонял, не тут-то было; ломают, да и только. Уж больно стали надоедать; я и пошел к священнику, да и порассказал, в чем дело. Священник посмеялся, да и сказал: «Ну, ты невольный колдун, терпи, нечего делать! Народ не скоро переломишь, предоставь все времени».

Этот текст, не собственно фольклорный, интересен тем не менее своей рефлексией над народными верованиями, которую найти в традиционном фольклорном дискурсе невероятно трудно. Мельнику (как и другим ремесленникам) легко прослыть в деревне колдуном потому, что он обладает, во-первых, особыми, недоступными остальным крестьянам умениями (может быть, и не особенно сложными, но имеющими множество непонятных для неопытного человека нюансов), и, во-вторых, большей, чем рядовые члены сельской общины, сферой ответственности, а следовательно, властью⁹. Реконструированная смысловая цепочка могла бы выглядеть так:

Ответственность, с которой справляется специалист, + опыт → особые умения = власть над вещами = магическая сила = власть над персонажами низшей мифологии = власть над природными стихиями = власть над животными → власть над людьми¹⁰.

В некоторых текстах о власти как сути колдовской практики говорится прямо, например:

«Это трудно **знать**. Потому что, если кому надо, чтобы человек передал, дак надо, чтобы который хочет, чтобы кой-что **знать**, дак надо не пугаться. Ведь ему все привидения покажут. А если ты маленько струсил, значит ты не в силах будешь эту **власть** принять» [Кузнецова 1992: 120].

⁹ Обозначенные факторы выражают точку зрения социума на деревенских ремесленников. В свою очередь, Т.В. Цивьян, говоря о мифологической основе поверий и о точке зрения самих специалистов, выделяет следующие причины их выделения в категорию *знающих*: «Во-первых, на мифологическом уровне они соответствуют демиургам или тем, кто получил свое умение от бога-творца, соответственно, остающегося покровителем профессии. Во-вторых, они знают, что такое учение-обучение, знают методику и литературу, то есть владеют вполне академическим способом получения знаний» [Цивьян 2000: 189].

¹⁰ Знак «→» выражает здесь отношения следования, знак равенства – варианты переосмысления/перекодирования, порядок которых не строго обязателен.

Владение оказывается не столько правом собственности, сколько правом обладания, которое дается тому, кто умеет и знает, как пользоваться.

Следующий текст, на мой взгляд, кроме прочего, говорит о признании «чужого» (городского?) специалиста в сельском сообществе:

– Они жили в богатых домах, вот, у нас был управляющий. У них, я не знаю, они корову держали, ну это, у помещика, помещика нашего работали. И вот этот управляющий, если на телёночка посмотрел, всё, околеет телёнок. Во что делал. И вот, значит, поняли, что через него околевают, стали ему... прятали. Такая минута выпадает, такой глаз у человека (М.И.К., 1916 г. р., Коз., 2002).

Приписывание колдовских способностей не просто маркирует «чужость» человека, но и демонстрирует страх и уважение, которые он вызывает. Назвать имярек колдуном – признать его власть над собой/своим сообществом, но власть нежелательную. В этой связи чрезвычайно интересно наличие противоположных значений у понятий «знатный» и «приметный», отмеченное в словарях русских народных говоров:

Знátkой – 1. Видный, заметный. 2. Хороший, добротный. 3. **Многознающий, опытный; видный, известный**, уважаемый человек. 4. Занимающийся колдовством, знахарством.

Знáтнóй – 1. **Знающий**. *У нас теперь знатной агроном – фсе знает*. 2. **Хорошо видный, заметный** [СРГСУ 1: 194].

Ср.: «Лечит другая, Маруся, она познатнѣй меня, она лечит и от давления» [Ермакова 2005: 20].

Примѣтнóй – наблюдательный, способный быстро все заметить и запомнить. *Новый-то человек приметный, вразу все видит. / Охотник должен быть приметный* [СРГСУ 4: 131].

Можно ли считать понятия «знаткой», «знатный», «знающий», «знахарь» и подобные эвфемизмами? Некоторые контексты позволяют сделать такое предположение, например:

374

«И колдунѣй зовем, и многознающей» [СРНГ 4: 118].

«Позавочь-то колдуном звали, а так-то лекарем. Я съездила к лекарю, колдуны-те раньше были, – килу-то вылечил» [СПГ: 471].

Однако в отличие от понятия «лекарь», «знаткой» во всех современных фольклорных и лингвистических записях имеет скорее негативный оттенок¹¹. Например:

¹¹ Это касается, хотя и не столь безусловно, понятия «знахарь». Так, Е.Е. Ермакова отмечает, что в обследованных ею районах Тюменской области термин «знахарь» имеет положительные коннотации только в речи тех людей, кто связан с городской массовой культурой и знаком с опубликованными сборниками заговоров и рецептов «народной медицины» [Ермакова 2005: 44].

- А Ваш папа, он дружкой-то был, значит, он был человеком **знающим**?
- **Не.**
- Он же знал, как с колдуном справиться?
- Ну, вот он говорил, что **знает**, да, вот что там... (М.М.Ф., 1953 г. р., Сив., 2000м).

Итак, теоретическое знание, «пустое» в понимании народной культуры противостоит практическому, «полному», фактически – умению. Здесь проходит граница между шарлатаном и знатоком. Эта граница – скорее тонкая черта, барьер квалификации, острая грань, но она стремится выглядеть широкой полосой, на пространстве которой – разгул риторических форм.

- Пиши и помни. Ето заговор старинный <...> Я тебя научу молитвам, помни, они тебе в жизни пригодятся. Пиши. Син-Бур горит. Син-Бур горит. Идёт мать Пресвятая Богородица тушить (*звонок в дверь*). Кто там опять? Тушить. Так. Со своими святыми апостолами. Кто там? Святым духом дунет, Син-Бур потухнет. Аминь.
- *Что такое Син-Бур?*
- Не знаю.
- *Это одно слово или два?*
- Син-Бур горит. Син-Бур горит. Проверь. Син-Бур горит. Син-Бур горит. Идёт мать Пресвятая Богородица тушить. Со своими святыми апостолами. Ты написала ето всё? Святым духом дунет, Син-Бур потухнет. **Что такое Син-Бур? Я не знаю, и знать не хочу.** Аминь. (П.Ф.Ф., 1923 г. р., Коз., 2002)¹².

Не менее интересно использование в народных верованиях и глагола «делать». В демонологическом дискурсе он употребляется как глагол совершенного вида («сделал/а/и») либо как краткая форма причастия «сделан/а/о» – в том случае, если акцентируется не субъект воздействия, а результат последнего, впрочем, не без указания на активную волю субъекта. Еще более снижена роль субъекта воздействия в безличной форме глагола («сделалось»).

¹² Не будем уподобляться в риторике информантке, которая всем своим видом показывала, что и нам (автору этих строк и двум студенткам) не советует угадывать, что же такое «Син-Бур». Хотя подобного заговора от ожога мне ни в одной публикации обнаружить не удалось, я предполагаю, что речь может идти не о «синем боре», а о «синь-порохе»: обозначая соответственно «черный» и «прах, земля», а вместе – «малая часть чего-либо» (подробнее см.: Толстой 1995: 398–400), этот термин мог закрепиться в заговоре от ожога на основании более современного значения слова «порох», который действительно черный и которому свойственно гореть.

Сделать – 1. Повредить, поранить. *Ногу сделала*. 2. Наслать болезнь с помощью колдовства. *Года три как на её сделали* [СРГСУД: 194].

Приведем примеры (обращает на себя внимание употребление несовершенной формы глагола в текстах, повествующих о неудаче колдовского воздействия):

«Дружка-то знаткой был, мог **сделать** – на ходу распрягется лошадь» [СРГСУД: 202].

«Колдуны-те все могут **сделать**: и килу посадить, и жениха либо невесту присушить» [СГСРПО: 508].

«Мужик-от знатливый был. Он чё-то **сделал** моего мужика, он и застрелился» [СПГ: 329].

«Николай-от был **сделан** – пол зубам грыз» [ТКУ: 52].

«“Какой ревматизм?!” Над вами **сделано**, а над свекром смертельно» [ТКУ: 52].

«Жених сдурел у них, над ним **сделано**. Невесту близко не подпускал» [ТКУ: 52].

«**Наделали** на меня, позавидовали, что мы дружно с Толей жили» [ТКУ: 51].

«Знаткой он. Говорил, на защите города будешь. А в доме у вас будет покойник. Так и **сделалось**» [СПГ: 329].

– Е.Ф.Б.: А, чернокнижники? Да, вчера приходил один человек. Пришел, взял, что надо, и пошел. Я выхожу за ним из двери, он мне что-то тут это, в дверях, что-то **делает**. Я понять не умею, но я знаю, что он колдун. Я говорю: «Чего ты **делаешь**?». А он взял и побежал совсем не в ту сторону. Испугался, с испугу-то. Вот. Такие вот люди бывают. Им надо вредить, они, говорят, колдуны, они без этого жить не могут <...> Так вот и говорят, и колдунам-то вредить тоже нельзя, они могут кое-что **сделать**. У нас из Сепыча девчонка приезжала, помнишь, Валя? Ночью-то? Рассказывала. Говорит, у нее мать с колдуньей поссорилась, ну, поссориться – не поссорилась, она ее просто, говорит, назвала: «Анка, ты куда пошла?». «Какая я тебе Анка-то?» Она ей, говорит, раз – **чё-то сделала**, она, говорит, пошла-пошла, не по дороге ушла, а ушла по снегу, говорит, иду и иду...

– У.Ф.Ф.: **Сделала, сделала...**

– Е.Ф.Б.: ...и домой, говорит, попасть не могу. Иду, говорит, по самый пояс по снегу, ну не могу дорогу найти, и всё!

– У.Ф.Ф.: Вот это **сделала**!

– Е.Ф.Б.: А потом взяла, говорит, просто перекрестилась, воскресную молитву прочитала, говорит – я нахожусь в середине сугроба! И дорога, говорит, от меня далеко. Вышла на дорогу, пришла домой, говорит: понять не могу, в чем дело. Вот так (Е.Ф.Б., 1969 г. р. и У.Ф.Ф., 1931 г. р., Вер., 2002).

– Вот учатся черной-то магии! Научились. И им так не сидится, им надо кому-нибудь да што-нибудь да зло **сделать**. Черти-то вот толкают человека вот самого, вот чтоб он чё-то **сделал** (М.М.Ф., 1953 г. р., Сив., 2000м).

– Главное, что он еще не **сделал** такое, что вот пропала скотина или чё... Бывает что ведь так, что и скотина у кого-то пропадет (М.С.П., ок. 40 лет, Сив., 2000и).

– Та [невестка] на меня говорила, что: «Ты скоро сдохнёшь». Чё-то **делали**, видимо. А я вот все еще живу, а она уже лежит в могиле. Вот.

– *А что делали?*

– А я почему знаю? Я ведь не знаю, чё **делали**. Чё-то наверно тоже где-ко, раз так она похвалилась: «Скоро сдохнёшь» (С.С.Ч., 1921 г. р., Сив., 2002).

Синонимы понятия «сделать» в данном значении – «(ис)портить», «изробить», «нарушить», «исказить»:

Испóртить – повредить чье-л. здоровье силой колдовства. *У ё, говорят, что тихо помешательство, говорят, что иё испорчено, испортили иё* [АС 2: 25].

Испортить себя – подорвать здоровье. *Это я в войну-ту на лесозаготовках всю себя испортила, надсадила.* [СПГ: 364].

Изрóбить – 4. сглазить, навести порчу. *Изробили мою дощу, легкие у ей заболели* [СРГСУД: 215].

Нарушíть – наслать болезнь колдовством. *Сноха сказала, что ее хотели нарушить* [ТКУ: 51].

Исказýть – 1. По суев. предст., злым взглядом или словом нанести вред здоровью кому-л., либо (о Боге) покарать, ниспослав болезни. *Исказишь – Бог накажет. / Исказить боюсь. Сама худая, Бог накажет. / Бог исказил чё-ко (о больном соседе). / Я болею, Бог исказил, наказал. / С. Н. пел песню: чтоб тебе исказило, чтоб тебе повело, чтоб тебе молодую с ума, с разума свело.* 2. Представить в неверном виде, в неправильной форме [АС 2: 22]. Ср.: искаженный – бешеный, неугомонный, неотвязный; *исказился как середина на пятницу* – о сердитом взгляде [СРНГ 12: 213]

Истóрожить – 1. истратить беспорядочно, по мелочам. *Трешницу-ту и не видал, как исторжил Бог знает куда.* 2. Заколдовать. *Что же это ты ружье у меня исторжал (заколдовал), изладь (расколдуй) мне* [СРНГ 12: 261, 137].

Истóркать – 1. сломать, разбить. 2. износить, привести в негодность [СРНГ 12: 261].

Семантические поля этих лексем довольно близки, общее их значение – истощить, изменить, расстроить, привести в беспорядок. В словарях не отмечено такое распространенное значение глагола «сделать», как «победить», «взять верх», отсылающее к популярному сюжету быличек «Дока

на доку» (сюжет ГПбв по указателю сюжетов-мотивов быличек и бывальщин В.П. Зиновьева [Зиновьев 1987: 317]; сюжетный тип В.І по классификации мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе Н.К. Козловой) [Козлова, Степахина], но за пределами этого сюжета практически не встречающегося (на мой взгляд, потому, что рассказы о колдовстве – преимущественно дискурс жертвы, обычно не склонной интерпретировать вред, причиненный ей колдовством, в терминах противостояния равных соперников)¹³.

Семантически близкие глаголу «делать» понятия «ладить» и «лечить» в демонологических представлениях оказываются его антонимами:

Лáдить – 1. приводить в порядок, налаживать. 2. делать, изготавливать. 3. лечить знахарским способом [СРГСПКК: 152].

Лáдить – 2. лечить домашним способом, у знахарки. *Раза щетыре носили его ладить от испуга* [СРГСУ 2: 83]. *Она от призору-то хорошо умеет ладить* [СРНГ 31: 228].

Излáживать, излáдить – 1. привести в состояние готовности. 4. излечивать. 8. расколдовать. *Что же это ты ружье у меня исторжал (заколдовал), изладь (расколдуй) мне* [СРНГ 12: 137].

Однако наряду с этими значениями есть и другие:

Излáживать, излáдить – 7. превратить кого-либо во что- или кого-либо; обернуться кем- или чем-либо [СРНГ 12: 137].

Лáдить – 1. наговаривать, колдовать. *Лажоно было на ково-то, а попало на етово парня*. [СРГСУ 2: 83].

Прилáдить – 2. приворожить, привязать к себе, увлечь [СРНГ 31: 270].

Прилáдить – 3. привязать к себе, возбудить к себе любовь. *Приворожили, приладили они ево: он с роботы придет, вымоётся и отправляется к ей* [СРГСУ 4: 129].

Прилáдка – заговор, приворот. Син. – присушка [СРГСУД: 459].

378 Как видно из словарных статей, употребление понятия «ладить» в демонологическом дискурсе относится к магическим практикам, нацеленным на устранение последствий колдовства (лечебные и очистительные обряды), переделку/изменение (превращение и оборотничество), а также к сфере любовной магии, конкретнее – привороту, который хотя и расценивается в рамках традиции как практика греховная, все же направлен на цели скорее созидательные, в отличие от отворота – разрушения отношений, прекращения связи. Ср. также:

Прилэчивать, прилэчить – привораживать, возбуждать любовное чувство [СРГСУ 4: 129–130].

¹³ Этот смысловой оттенок встречается в современном обыденном контексте, например: «он его сделал» в значении «обыграл».

Итак, в понятии «сделать» присутствует указание на зримый результат как будто бы незаметного, даже невидимого воздействия, предполагающего, что субъект одного обладает ясным пониманием цели и умением ее достичь. Нельзя не учесть, однако, что в демонологическом контексте и глагол «сделал/а/и», и причастие «сделан/а/о» употребляются главным образом в случаях вредоносного воздействия¹⁴, тогда как семантически близкие понятия «ладить» и «править» используются в основном для описания противоположных интенций. Но в любом случае речь идет о таком изменении наличной ситуации, которое, независимо от его аксиологической характеристики, не может не вызвать восхищения мастерством субъекта. В этом смысле «делать» противопоставит не понятию «ладить», а бессмысленному, безрезультатному, «пустому» акту.

Литература

- АС – Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Вып. 2. Пермь, 1990.
- Агапкина 1994 – *Агапкина Т.А.* Чужой среди своих // Миф и культура: человек – не-человек. М., 1994.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.В.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Добровольская 2001 – *Добровольская В.Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.
- Ермакова 2005 – *Ермакова Е.Е.* Сибирская заговорная традиция: (конец XIX – начало XX в). Т. 1. Тюмень, 2005.
- Забылин 1880 – *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Жаворонок 2002 – *Жаворонок С.И.* Знающий: мифологический персонаж и социокультурный статус // Традиционные модели в фольклоре, литературе и искусстве: Сб. в честь Н.М. Герасимовой. СПб., 2002. С. 266–285.
- Козлова, Степахина – *Козлова Н.К., Степахина А.С.* Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе // <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm>

¹⁴ Это воздействие не обязательно осмысливается как разрушение, иногда – как создание другой, поддельной, *искаженной* реальности, отсюда понятия «морок», «гипноз» и подобные, часто встречающиеся в рассказах о колдовстве.

- Коновалова 2002 – *Коновалова Н.И.* Названия нечистой силы в уральских говорах как фрагмент наивной картины мира: мотивационный аспект // Русская диалектная этимология: Материалы IV международной конференции. Екатеринбург, 2002.
- Криничная 2000 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.
- Кузнецова 1992 – *Кузнецова В.П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992.
- Никитина 1928 – *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. VII. Л., 1928.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. Вып. 7: Памяти П.Г. Богатырева. Тарту, 1975.
- ППРН – Пословицы и поговорки русского народа: Объяснительный словарь / Сост. В.И. Зимин, А.С. Спирин. М., 1996.
- СГСРПО – Словарь говоров Соликамского района Пермской обл. Пермь, 1973.
- СПГ – Словарь пермских говоров / Сост. Г.В. Бажутина и др. Вып. 1. Пермь, 2000.
- СРГСРКК – Словарь русских говоров северных районов Красноярского края. Красноярск, 1992.
- СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. 1. Свердловск, 1964; Т. 2. Свердловск, 1971; Т. 4. Свердловск, 1983.
- СРГСУД – Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения / Под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург, 1996.
- СРГЮРКК – Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1988.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 4. Л., 1969; Вып. 12. Л., 1977; Вып. 31. Л., 1997.
- ТКУ – Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 5: Магия и знахарство: Народная мифология / Сост. О.В. Востриков. Екатеринбург, 2000.
- Тарабукина 1998 – *Тарабукина А.В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Альманах «Канун». Вып. 4: Антропология религиозности. СПб., 1998.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* О реконструкции праславянской фразеологии // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Трушкова 2003 – *Трушкова И.Ю.* Традиционная культура русского населения Вятского региона в XIX – начале XX в.: (система жизнеобеспечения). Киров, 2003.
- Цивьян 2000 – *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000.
- Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

- Щепанская 1990 – *Щепанская Т.Б.* Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX – начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. Вып. 1 // М., 1990.
- Щепанская 2001а – *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста: (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.
- Щепанская 2001б – *Щепанская Т.Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1: Там же.

ФОРМУЛА САМООТРЕЧЕНИЯ В ЗАГОВОРАХ

Заговор представляет собой вид высказывания и одновременно магического действия со сложной внутренней прагматической структурой. Поскольку заговор призван воздействовать на состояние мира, изменять его в пользу пациента, многие речевые акты имеют в нем не прямую, а косвенную функцию (например, сообщение приобретает характер побуждения, вызывания к жизни) и становятся своего рода перформативами, заменяющими действие [Толстая 1992]. Субъектом магического действия, призванного изменить состояние дел в мире, выступает в заговоре и его исполнитель, и его истинный адресат, персонифицирующий в себе высшую силу (Бог, святые), и сакральный персонаж, фигурирующий в нарративной части заговора. Соотношение этих разных субъектов придает тексту заговора своего рода прагматическую многомерность. Возьмем для примера известный заговор от вывиха, записанный в Полесье:

Ехаў Христос с нябес,
Калиновым мостом на яслятку, на жэрибятку,
Зўихнуў ножку яслятку, жэрибятку.
Где ўзялася бабка,
Христоўа матка,
Ена зўих згнала,
Сустаўы сустанаўляла,
Госпада Бога прасила.
Госпадухна!
Памажытя раждёнаму и хрещёнаму.
Я з духом, а Бог ис помаччу.

[ПЗ: № 381]

Здесь мы имеем две разные части текста с разными субъектами. Первая часть – чистое повествование, сообщение о событии, имевшем место в прошлом, о некоем сакральном протособытии, которому приписывается

магическая сила воздействия на действительность на все времена. Вторая же часть скорее всего представляет собой высказывание самой реальной целительницы, которое должно подкрепить магическое действие сообщения о сакральном протособытии, хотя в данном случае эта часть может пониматься и как слова, принадлежащие самой «Христовой матке». Однако в пользу первого толкования говорит то, что формула «Я с духом, а Бог с помощью» часто встречается в заговорах разного типа как его завершение, «закрепка» и имеет следующие варианты [ПЗ]: «Я с словами, Бох с помощью» [№ 140], «Я с словами, а Господь с помощью» [№ 141], «Я с словами, а Прачыста Мати з духами» [№ 142], «Нэ сама подуваю, сам Господь подувае, Прэчистая Божа Мати помоч давае» [№ 149], «Я з словам, а Бог с помыччю. Памажы ей, Госпади...» [№ 163], «Я да табе с словами, а Гасподь с помощью» [№ 242], «Я с словами, Прачыста мати з духами» [№ 310], «Я словами, а Господь Бог делом» [№ 585], «Я словами, а сам Господь шче й с помощью» [№ 642], «Я до табе с словам, а Гасподь с помачью» [№ 685], «Я с словами, Прачыста Мати з духами» (№ 837) и т. п. В белорусских заговорах часто используется формула: «Я з духам, Гаспод Бог з помаччу» [Замовы № 1025, 783], или «Ні адна я замаўляю, з Госпадам Богам, з Ісусам Хрыстом, з усімі святымі» [Замовы № 1084]. Такие формулы, хотя и значительно реже, встречаются и в южнославянских заговорах: серб. «Од мен' бајање, од Бога живот и здравље» [Раденковић № 173]; «Богородица сас лек, а баба (Милева) сас басму» [Раденковић № 418]; болг. «От мене басма, от Господ(я) здраве!» [Тодорова-Пиргова № 35, 71], «От мене малко, от Господа много!» [Тодорова-Пиргова № 45, 312], «Я знам да бая, Господ и с'та Богородица да дават здравето!» [Тодорова-Пиргова № 275], «От нас себеп [“добро”], от Господа дермань [“помощь”]!» [Тодорова-Пиргова № 42].

Эта формула отчетливо разделяет два субъекта магического действия: реального лекаря (знахарку), непосредственно оказывающего помощь пациенту (больному, жертве порчи, сглаза и т. п.), и сакрального покровителя, от которого исходит истинная помощь и по отношению к которому знахарь, произносящий заговор, оказывается всего лишь посредником. Эти два субъекта как бы делят между собой роль целителя, спасителя и преобразователя мира. Эти формулы, кроме того, разделяют «слово» и «дело», «слово» и «дух», приписывая им разную силу: реальная способность воздействовать на положение вещей (дух) отдается высшим силам, а знахарке остаются только «слова» как средство обращения к этим высшим силам, установления с ними контакта.

Еще более ярко это разделение ролей проявляется в формулах, которые можно назвать *формулами самоотречения*; в них знахарка, произносящая заговор, полностью отрекается от своей креативной роли и передает ее сакральному лицу. Подобные формульные концовки характерны для полесских, белорусских и украинских заговоров:

Не сама я приступаю, а сам Господь приступае [ПЗ № 379]

Ни я помогала, сам Господь помогаў [ПЗ № 64]

Не я помогала, сам Господь помог [ПЗ № 476]

Я не сама иду, а иду [з] Господом Богом [ПЗ № 1046]
 Не мой дух, Божый дух. Шоб этый огонь на месце потух [от пожара]
 [ПЗ № 741]
 Не я тебе стираю (уроки), не я умываю, умывает сам Господь [ПЗ № 225]
 И не я уговораю, Сам Господь Бог уговорае И мой дух излюбляе и Та-
 не помочь присылае [ПЗ № 254]
 Не я шепчу – Божа Маты шэптала [ПЗ № 209]
 Не я помогаю, сам Господь помогае, Прэчыста Свята Матирь Божа
 помощь дае [ПЗ № 497]

Аналогичные заговорные формулы широко известны в польской традиции, где они встречаются именно в магических заговорах (*zamówieniach znachorskich*), но не в молитвенных обращениях (*modlitewkach*), которые часто используются в тех же целях лечения и избавления от порчи, сглаза и т. п. Вот несколько примеров таких формул из польских заговоров:

Ja nie robię swoją mocą. Tylko Pana Jezusa, Matki Boskiej pomocą [Я действую не своей силой. А с помощью Пана Езуса, Божьей Матери]
 [Kotula ZP: 199]

Nie moją mocą, Ino Boską pomocą. I Najświętszej Panienki pomocą. I wszystkich świętych pomocą [Не своей силой. А Божьей помощью. И Пресвятой Девы помощью. И всех святых помощью]
 [Biegeleisen: 87]

Nie moją mocą – Boską mocą! Pana Jezusa, Wszystkich świętych Aniołów, Apostołów pomocą! [Не своей силой – Божьей силой! Пана Езуса, Всех святых Ангелов, Апостолов помощью!] [Kotula ZP: 285]

Nie moją mocą, Pana Jezusa mocą, Matki Boskiej mocą, I Świętego Ducha pomocą [Не своей силой, Пана Езуса силой, Божьей Матери силой, И Святого Духа помощью] [Kotula FSO: 86]

Nie moją mocą – Panna Jezusa mocą, Wszystkich świętych pomocą [Не своей силой – Пана Езуса силой, Всех святых помощью] [Kotula FSO: 90]

Nie ja lekarz – sam Pan Jezus lekarz; Nie ja lekarka – Matka Boska lekarka. Mie moją mocą, tylko Pana Jezusa mocą, Wszyscy święci bądźcie mi pomocą. Amen! [Не я целитель – сам Пан Езус целитель; Не я целительница – Божья Мать целительница. Не моей силой, а Пана Езуса силой, Все святые, будьте мне помощью. Аминь] [Kotula FSO: 86].

Nie ja likorz, nie ja likarka, Som Pon Jezus likorzem [Не я целитель, не я целительница, Сам Пае Езус целитель] [Kotula FSO: 91]

Nie ja likorz, Najświętsza Maryja Panna likorz [Не я целитель, Пресвятая Дева Мария целитель] [Kotula FSO: 93]

Nie jestem lekarką (lekarzem) – Pan Jezus lekarzem i Najświętsza Panienka, co pod krzyżem stała, swoim pokarmem obmywała [Не я целительница (целитель) – Пан Езус целитель и Пресвятая Дева, которая под крестом стояла, своим молоком обмывала] [Kotula FSO: 100]

В русских (великорусских) заговорах такие формулы самоотречения встречаются редко. В севернорусских записях изредка может встретиться лишь «Не мой дух, Божий дух» после типичной «закрепки» «Будьте мои слова лепки-крепки» [Адоньева, Овчинникова № 359: 390] или «Аминь. На амини сам Сус Христос и сама Царица Нибесная, Господним Духом, железным тылом. Будьти, мои слова, крепки, крипце булатнёго ножа» [Мансикка № 112] и т. п. И только в сборнике южнорусских донских заговоров, где возможно предполагать украинское влияние, встретилось несколько формул самоотречения: «Не сама я лечу, мать Пресвятую Богородицу прошу. Аминь, аминь, аминь» [Проценко № 232], «Не я хожу, не я лечу – ходит Божья Мать. Она ходит, она помогает рабу (имя) от глаза, от чёрного глаза, от серого глаза, от ночного, от полуночного...» [Проценко № 217], «Не я хожу, не я лечу – лечит мать пресвятая Богородица. Она лечит, помогает, все болезни унимает» [Проценко № 204], «Не я лечила, я Матушке Пресвятую Богородицу просила. А Матушка пресвятая Богородица с небес сходила, к рабе божьей (имя) подходила, святым духом обдувала...» [Проценко № 4]. Встречаются формулы самоотречения и в записях из Калужской обл., т. е. с западной окраины русского ареала, имеющей много общих языковых и культурных черт с украинско-белорусским ареалом: «Не я тебя унимаю, не я тебя утешаю. Утешает тебя сам Иисус Христос, сама Пресвятая Богородица, утешает тебя Господний ангел, твой хранитель, и все святые угодники. Аминь» [РЗ № 1650]. Не характерны формулы самоотречения и для южнославянских заговоров. В качестве исключения можно привести из новых болгарских записей: «Аз не бая – Господ да бай, Господ да го очисти като чисто злато» [Тодорова-Пиргова № 92].

Обращение к святым нередко предваряет весь текст заговора (так называемое молитвенное вступление), например: «Господу Богу помолюся, Пречистой Божьей Матери поклонюся, Пречистая Божья мацерь приступала. Божья мацерь с престола вставала, рабе божьей [имярек] ночные говоряла...» [ПЗ № 64], «Светую Прачыстую Божу Маци прашу, Памажы, памажы Ганни раждённай, хрышчоной уроки угаварыць» [ПЗ № 231]; «Святые пророкы, одвэрнитэ урокы» [ПЗ № 268]; «Святый Дух, Святая дзева Гасподняя Марыя! Или сама сыйдзи, или ангелаў прышли. Нехай мяне зашчышчаюць и заблюдаюць. И дух твой найдзе мяне» [ПЗ № 659].

В восточнославянской традиции (в ее украинско-белорусском, но не русском варианте) в качестве сакральных персонажей, которым передается истинная власть над положением вещей, выступают не только христианские сакральные персонажи – Бог, Богородица, святые (хотя к ним, разумеется, заговаривающий апеллирует в первую очередь), но и персонажи мифологического мира: персонифицированные природные явления, стихии, единицы времени – праздники, дни недели, и даже сакральные предметы и нередко – все они вместе.

В полесских заговорах популярна такая формула, обычно завершающая текст заговора:

Не я ратую,
 А Бог ратуе,
 Божа Матка,
 Божьи празднички.
 Микола ратуе,
 Борыс ратуе,
 И ўсе свята ратуюць.
 И Божьи деньки ратуюць.
 И понедзельник ратуе.
 И ўторок ратуе.
 И середа ратуе.
 И чэтвер ратуе.
 И пятница ратуе.
 И субота ратуе.
 И недзеля ратуе.
 [ПЗ № 580, то же № 263, 332, 393 и др.]

386

Время оказывается такой же высокой сакральной ценностью, как и христианские персонажи, благодаря включению праздников и дней недели в календарный круг почитаемых временных единиц, претерпевающих характерную для народной традиции персонификацию. Единицы времени не только включаются в общие перечни, но могут фигурировать и во вступительных молитвенных формулах: «Сегодны святой чэтверг, прошу я тебе, Дай помочи от себе» [ПЗ № 146], или польск. «Piątku świętego, nie zamówiuj swoje mocy, bosku mocy, panna Jezusa, wszystkich swintych» (цит. по: ПЗ № 146, становясь тем самым полноценными носителями магической силы и субъектами магического действия. Ср. еще: полес. «*Месяц* высокосный, дай тела на кости» ([ПЗ № 106], заговор от сухоты, т. е. от худобы). К дням недели часто обращены южнославянские заговоры-гадания о суженом, которыми пользуются девушки (известны они и у восточных славян): ср. серб. «Сриједа и четвртак два друга, петак и субота два друга, неђеља и понеђељак два друга, а уторак друга нема. О, уторниче, по богу јуначе, дођи ми на сан и кажи ми суђеног који ће ми бити» [Раденковић № 575]. В болгарских заговорах немало обращений к святой Неделе [ср. Тодорова-Пиргова № 275], св. Пасхе [ср. Тодорова-Пиргова № 103] и др.

Кроме праздников и дней, сакральными целителями могут быть *заря* («Заря-заряница, Божья помажница, ...Выгаваривай суроки с кастей, с машчей» [ПЗ № 223]), стихии – *буря* и *ветер*, как в одном южнорусском заговоре от полового бессилия: «Это не я лячу – лечить сястра Бурия, брат Ветер. И все святые, спм Бог, Николай Чудотворец, все помогите рабу божьему [имя]» [Проценко № 166], придорожный *крест*: «Святые крыжу крыжуванный, на чтэры грани розпысанный, Будь мылостыв, дай тыла на кости. А нэ даеш тыла на кости, Прымы душу до своей мылосты» [ПЗ № 105], растение *репейник* под названием *дед*: «Дзеду мой мошчы, дай маему хлопцу (или дзевочки) полноту на косци» [ПЗ № 104], растение *медвежье*

ушко – диванна: «Панна Дыванна, Прошу вашей имосци, шчоб дали мэнса на косци» [ПЗ № 107].

Интересно, что и высшие христианские персонажи иногда обращаются за помощью к космическим силам: «Прачыста Маци па небу хадзила, ясно сонейко прасила. Ясно сонейко па небу хадзило, мясячко прасило. Месяц па небу хадзиў и дзицятко (имья) за ручку вадзиў» [ПЗ № 92]. Не только сама знахарка не смогла оказать необходимую помощь (здесь вылечить младенца от «крикс»), но этого не смогла сделать даже Богоматерь, которой пришлось обратиться к солнцу, солнцу же, в свою очередь, пришлось обратиться к месяцу, а месяцу – к мифической птице: «У цёмнам лесе пташка шыракалапа, шыракадзюба, шыраканоса. Лапама разграбу, крыльям размету, а дзюбам расклюю. Плаксы и криксы (имья) атжэну» [ПЗ № 92]. Таким образом, здесь выстраивается целая пирамида субъектов (от отправительницы заговора, знахарки, до мифической птицы), иерархически упорядоченных, причем христианские персонажи занимают в этой иерархии не высшую позицию; высшую позицию всемогущего целителя занимает птица. Каждый из них так или иначе участвует в совершении действия, но решающая роль отдается только одному из них.

В то же время немало заговоров во всех славянских традициях, где «отправитель» текста, т. е. знахарка, произносящая заговор, вовсе не отказывается от своей собственной силы и способности поправить нарушенное равновесие вещей в мире. Это заговоры заклинательного типа, т. е. обращенные непосредственно к злой силе, которую надо побороть, или же даже «косвенные», повествовательные тексты, которые предвараются прямыми заявлениями знахарки о ее намерениях и способностях уничтожить (прогнать) болезнь, наговор и другое зло. Например, польск. «Zamowiom, zaliscom i wyganiam choroby na bory, na lasy, na suche korzenie...» [Заговариваю, засчитываю и выгоняю болезни на боры, на леса, на сухие корни...] [Kotula ZP 336]; полес. «Я вас отсылаю у крутии горы, густии лозы...» [ПЗ № 205, заговор от уроков] или «Я леки знаю. Я од лекоў одмоўляю, одговораю» [ПЗ № 156], «Выкачваю леки всяки...» [ПЗ № 158], «А я тэ подуманье знаю, Я одговораю, я отсылаю...» [ПЗ № 203], «Зговарваю уроки и помыслы з ёго костый жовтых, с крыви чэрвоныи, з очэй чорных, з ёго всих нэрвэй» [ПЗ № 211]; русск. «Я заговариваю уроки, я заговариваю родимец (имя). Все боли, все скорби» [Адоньева, Овчинникова № 321]; «Злой дух испуг, сойди на осину, глубокою трясину. Я тебе вызываю, я тебе выкликаю: сойди в трясину, там тебе быть, там тебе жить» [Проценко № 105]. Думаю, что такие «заявления» от лица знахарки, введенные в прагматическую рамку текста (ведь они воспроизводятся в готовом виде и составляют неотъемлемый компонент текста), не противоречат продемонстрированной выше модели самоотречения: они не означают, что знахарка рассчитывает исключительно на свои силы; такое заявление – всего лишь риторический прием, перформативная формула, произнесение которой должно иметь тот же результат, что и совершение соответствующего действия.

«Формулы отречения» характерны не только для заговоров; они используются и в обрядовых приговорах и ритуальных диалогах, где они

имеют ту же функцию, т. е. эксплицируют истинного субъекта магического действия, совершаемого его «заместителями», реальными участниками обрядовой ситуации. Широко известен приговор, произносимый в Вербное воскресенье при ритуальном битье освященной веткой вербы: «Не я бью, верба бьет. За тыждень Великдень. Будь здорова, як вода, расти, як верба». Указание на сакральный предмет – освященную вербу переводит само действие из реального плана в магический и сакральный план; только такое действие, освященное таким «субъектом», способно наделить человека здоровьем и ростом. В Полесье в рождественский сочельник хозяин брал миску с кутьей, выходил во двор, обходил хату и стучал в стену. Из хаты спрашивали, кто там. Он отвечал: «Сам Бог». В другом селе хозяйка спрашивала из хаты: «Хто там стукае?», а хозяин отвечал: «Сам Бог стукуняе». У русинов Пряшевщины хозяин в доме стучал плугом и бороной, а хозяйка из чулана спрашивала: «Хто там дуркоче?». Хозяин отвечал: «Сам Бог вечерати хоче» [Толстой: 337–339]. В этих ритуалах инсценируется приход на рождественскую трапезу Бога (которого нередко приглашают на ужин специальными клишированными формулами [Виноградова, Толстая]), подобно тому как в заговорах инсценируется божественное лечение. Кроме того, это способствует сакрализации соответствующих ритуалов и текстов.

Очевидно, что разные фольклорные жанры в отношении своих прагматических характеристик неравнозначны: так называемые повествовательные, эпические жанры и даже многие песенные жанры гораздо менее привязаны к ситуации исполнения (произнесения, пения) текста и как следствие менее прагматически маркированы, чем магические тексты, такие как заговоры и обрядовые приговоры, включенные в обрядовый контекст и подчиненные определенной цели. Первые, если их рассматривать как высказывания в смысле Бахтина, имеют свою внутреннюю организацию (структуру субъектов, их иерархию и т. п.), которая может быть достаточно сложной, но они минимально вписаны в ситуацию исполнения: «иллокутивная» семантика, скажем, сказки не очень сильно зависит от того, кто кому когда и в какой обстановке ее рассказывает (хотя в какой-то мере все-таки зависит); обычно рассказчик не соотносит себя с субъектами (героями) повествования, он остается как бы вне пространства текста, за его рамками. В отличие от этого исполнитель заговора как субъект лечебного ритуала и отправитель текста неизбежно соотносит себя с «внутренними» субъектами текста, отождествляя себя с ними, разделяя с ними креативную роль или отказываясь от собственной роли и полностью передавая ее персонажам текста и создавая тем самым усложненную структуру его прагматической организации. Текст заговора хотя и является устойчивым и воспроизводимым, а не творимым его исполнителем (знахаркой, целителем), тем не менее часто включает «прямую речь» исполнителя, которую он одновременно и воспроизводит в готовом виде, и творит здесь и сейчас. В данном случае шла речь о категории субъекта и ее многоярусной конструкции, но то же самое можно сказать и о категории адресата заговорного текста: это не только пациент, которого лечат заговором, не только его бо-

лезнь, к которой могут быть обращены заклинательные слова, не только конкретный «помощник», каковым могут быть сакральный персонаж, явление или предмет, но и некий абсолютный адресат, т. е. высшая сила, к которой в конечном счете апеллирует любой магический текст или ритуал.

Литература

- Адоньева, Овчинникова – Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С.Б. Адоньева, О.А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Виноградова, Толстая – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–82; Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166–197 [то же в кн.: *Толстая С.М.* Полесский календарь. М., 2005. С. 443–500].
- Замоны – *Замоны* / Уклад. Г.А. Барташевич. Минск, 1992.
- Мансикка – *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický*. Sv. 8, č. 1. V Praze, 1926. S. 185–233.
- НОСС – Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общим руководством акад. Ю.Д. Апресяна. М.; Вена, 2004. 2-е изд., испр. и доп.
- ПЗ – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
- Проценко – *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков: Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов н/Д, 1998.
- Раденковић – *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац. 1982.
- РЗЗ – Русские заговоры и заклинания / Под. ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Тодорова-Пиргова – *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.
- Толстая 1992 – *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения-1. М., 1992. С. 33–45.
- Толстой – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Biegeleisen – *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Kotula FSO – *Kotula F.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. Lublin, 1969.
- Kotula ZP– *Kotula F.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.

ФУНКЦИИ КИТАЙСКИХ НАРОДНЫХ КАРТИН

В 40-х годах XIX в. писатель П. Ефебовский в очерке «Петербургские разносчики» писал о жителях Вязниковского и Ковровского уездов Владимирской губернии, «занимавшихся большей частью разносчицкой промышленностью»: «...везде вы встретите бесстрашного и неутомимого вязниковца». Речь, в частности, идет о так называемых офенях – бродячих торговцах лубками. И далее продолжает тот же автор: «Если вам случится... остановиться на Вязниковской станции, не поленитесь, пока меняют лошадей, войти в находящуюся при станции гостиницу и посмотреть на картины чисто китайской работы, они привезены вязниковцами из Кяхты» [Ефебовский 1846: 434–435]. Надо полагать, что торговавшие по всей России, побывавшие и на Камчатке, и на Новой земле, и в Астрахани офени привозили из Кяхты, главного пункта русско-китайской торговли в то время, не традиционные китайские свитки, принадлежавшие профессиональным художникам и стоившие достаточно дорого, а дешевые китайские печатные картинки, которые были сродни русским лубкам и которые стоили, как писал позднее, в 1907 г., академик В.М. Алексеев, одну копейку на тогдашние русские деньги.

390

Если наше рассуждение верно, то это первое свидетельство о китайских лубочных картинках в России. Более поздние свидетельства об интересе русских людей к китайским народным картинам относятся уже к последней четверти XIX в. Известно, что знаменитый собиратель и исследователь русских народных картинок Д.А. Ровинский совершил в 1875 г. путешествие в страны Востока, побывав и в Кантоне, где, по его словам, он «не смог отыскать новых картинок, резанных на дереве» [Ровинский 1900: 64] Ровинский говорил о поисках новых картинок, так как в его коллекции, которая хранится в Москве в Музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, имеется около сорока китайских лубков, напечатанных в мастерских Янлюцина под г. Тяньцзинем.

Первую сравнительно большую коллекцию китайских лубков привез в 1897 г. из экспедиции в Маньчжурию ботаник В.Л. Комаров. Стажи-

руясь в 1906–1909 гг. в Пекине, молодой синолог, будущий академик В.М. Алексеев специально занялся собиранием китайских лубков, о которых хотел писать диссертацию, и привез в Россию более четырех тысяч листов. Теперь они хранятся в Эрмитаже, Музее истории религии, Китайском дворце в Ораниенбауме и в Кунсткамере, куда он сдал лубки, собранные во время этнографической экспедиции 1912 г. В музеях Москвы, Казани, Иркутска, Омска, Комсомольска-на-Амуре и других городов сохранилось много уникальных китайских народных картин, давно утраченных у себя на родине, где их до середины XX в. практически никто не собирал. В настоящее время в Китае в рамках большой программы по сохранению народного культурного наследия издается двадцатитомная серия старинных народных картин, один из томов которой будет специально отведен для лубков, сохранившихся в российских собраниях.

Академик В.М. Алексеев, мечтавший после возвращения из Китая написать диссертацию о китайских лубках и издать первый в мире альбом, не смог осуществить это из-за того, что Императорская академия наук отказала в средствах. Он организовал только первую в мире выставку китайских народных картин в помещении Географического общества в 1910 г. Лишь в 1988 г., через 17 лет после смерти ученого, в Ленинграде был издан альбом лубков, составленный из его коллекции. В 1990 г. в Пекине вышел подготовленный автором этих строк вместе с крупнейшим китайским знатоком лубка профессором Ван Шу-цунем альбом «Редкие китайские народные картины из советских собраний», причем одновременно были опубликованы и русское и китайское издания. В альбоме представлены картины из музеев и библиотек Петербурга, Москвы и Казани.

Сейчас китайские народные картины изучаются в разных странах – и в самом Китае, и в России (в Петербурге, в Москве), и в Японии, и в Канаде, и в США, и в Великобритании.

Что же представляют собой китайские лубки или, как их называют сейчас в Китае, – *няньхуа* – «новогодние картины»? Это печатные с досок картинки в основном размером 30×50 и 50×100 см (мы не говорим о поздних литографиях). В отличие от России, где лубки печатались главным образом в Москве и отчасти в Петербурге, в Китае было большое количество лубочных центров в самых различных провинциях страны. В одних местах – например в Сучжоу или в провинции Шаньдун – лубки печатали с нескольких досок, получая таким образом цветные гравюры, в других центрах – например, в местечке Янлюцин (Ивовая зелень) – под Тяньцзинем – печатались лишь три-четыре цвета, а потом, как некогда на Руси, листы подкрашивали от руки. Рисовались лубки самого различного содержания, как бессюжетные, так и сюжетные, главным образом со сценами из старинных романов и популярных драм.

В настоящее время автор этих строк завершает монографию «Китайский роман и народная картина», специально рассматривая, как народные художники воспроизводили на гравюрах сцены из старинных эпосов и традиционных драм. В данной статье делается фактически первая попытка рассмотреть социальные функции китайского лубка.

Исследователи русского лубка отмечают семь функций народной картинки: 1) религиозную (картины на духовные темы); 2) эстетическую и утилитарно-бытовую; 3) воспитательную, имея в виду и познавательное значение народных картинок; 4) игровую (картинки для детей, в том числе в виде занимательных игр, связанных с русской историей, историей искусства и т. п.); 5) назидательную (картинки на темы морали, о вреде пьянства, обличавшие незадачливых мужей и нерадивых жен и т. п.); 6) коммуникативную (посредничество между городом и деревней [Воронина 1990: 19–21]).

Эта схема, однако, требует некоторых уточнений. Речь идет об эстетических и утилитарно-бытовых функциях. Практически все картины, по нашему мнению, обладают эстетической, зрелищно-декоративной функцией, включая и религиозные, бумажные иконы. Дело в том, что в каждом типе картин преобладает та или иная функция. Есть картины, которым свойственна зрелищно-декоративная функция в чистом виде, но в большинстве случаев эстетическая, зрелищно-декоративная функция сочетается с какой-либо иной функцией, например назидательной, воспитательной, коммуникативной и т. п. В этой связи объединение в один пункт эстетической и утилитарно-бытовой функций представляется нам не совсем удачным, так как тогда надо было бы говорить, например, и об эстетической и познавательной функциях как о едином комплексе, что было бы также правомерно.

Обратимся теперь непосредственно к рассмотрению функций китайских народных картин.

Религиозная функция свойственна, во-первых, картинам чисто религиозного содержания. К ним относятся так называемые *чжима* (букв. «бумажные кони» или, по другой интерпретации в несколько ином написании, «бумажные жертвоприношения»), которые представляют собой печатные нераскрашенные изображения различных божеств и которые могут быть названы бумажными иконами. Только в отличие от русских бумажных иконок они предназначались для сожжения во время молебствий в честь того или иного божества. На них изображались не только даосские и буддийские божества, но и святые покровители различных ремесел и профессий. Самая большая в мире коллекция китайских бумажных икон (около 1000 листов), собранная акад. В.М. Алексеевым в Китае в 1906–1919 гг., хранится в Музее истории религии в Петербурге.

Во-вторых, бумажным цветным иконам разных типов, предназначенным для наклеивания на стены дома.

Их несколько типов:

изображения будд и бодхисатв, особенно бодхисатвы Гуаньинь, причем на листе представлен только один персонаж;

изображения всех богов, типа русских «всех святых», называемые в Китае *байфэнь*, *байфэр* – «сто долей»;

лубки с изображением бога очага и его супруги в сочетании с календарем, нарисованным сверху листа;

изображения святых со своими помощниками либо в окружении обычно пяти мальчиков;

групповые изображения (в основном даосских восьми бессмертных); религиозный лубок с зачатками сюжетности, т. е. не просто портрет божества, а изображение его в определенной ситуации, часто: приход в дом бога богатства.

Так же как и в России, китайским лубкам были свойственны *эстетическая, зрелищно-декоративная и утилитарно-бытовая* функции. Китайские печатные народные картины предназначались для украшения дома и висели в доме целый год, не зря их называли *женьхуа* – «новогодние картины». К Новому году (по лунному календарю) полагалось покупать новые картины, а старые или срывать со стены и выбрасывать, или чаще «закрашивать», беля стены мелом к Новому году. Зрелищно-декоративной функцией обладают картины самых разных типов, но наиболее ярко она выражена в лубках следующих тематических групп.

Изображения красавиц. Тема, отмеченная в китайской народной гравюре очень рано. Достаточно сказать, что одна из двух гравюр XII в., найденных П.С. Козловым при раскопках мертвого города Хара-Хото и хранящихся в Эрмитаже, называется «Прекрасный облик повергающих царство красавиц разных династий» и представляет собой изображение четырех знаменитых красавиц древности [Редкие... 1990].

Портреты красавиц более позднего времени, XVIII–XIX вв., тоже можно разделить на несколько подтипов: 1) изображения красавицы (обычно с сыном или служанкой) за каким-то занятием или развлечением, например читающей книгу, играющей на цитре, качающейся на качелях, любующейся цветами, катающейся на лодке и т. п.; 2) красавицы-героини старинных преданий, например Му Лань, ушедшая на войну вместо престарелого отца, сестры Цяо – героини эпопеи «Троецарствия». Особо популярны были народные картины первого типа, напечатанные в Сучжоу в XVIII – начале XIX в. Они сохранились в основном в Японии, частично в Париже и в Риме.

Изображения птиц, цветов, насекомых, например бабочек, кузнечиков, причем поскольку и цветы, и птицы, и насекомые являются знаками-символами, то такие картины обладают и благожелательной функцией. Изображение пиона, например, выполняет не просто эстетическую функцию любования красивым цветком, но заключает в себе благопожелание знатности и богатства, а рисунок красивой бабочки есть благопожелание дожить до глубокой старости, поскольку бабочка *де* созвучна слову *де* – 80–90-летний старец.

Изображения мальчиков, которые наряду со зрелищно-декоративным смыслом тоже могут выступать в качестве благопожелания. Это может быть и мальчик с рыбой, означающие пожелание достатка, поскольку рыба созвучна слову *юй* – достаток, и играющие мальчики, нередко тоже имеющие благожелательный смысл, так как мальчики могут везти тележку с сокровищами или играть в бога монет Лю Хара; пять мальчиков, хватающих лотос, и картины с изображением ста мальчиков, так называемые *байцзыту*. Вообще картины с изображением мальчиков были популярны и в традиционной китайской живописи на шелке, особенно в эпоху

Сун – X–XIII вв. Некоторые исследователи объединяют такие картины с изображением красавиц в одну тематическую группу. Для этого есть определенные резоны, поскольку, как говорилось выше, нередко красавицы изображаются с детьми, но также в окружении мальчиков рисуются и некоторые святые, например дарующий счастье небесный чиновник Тянь-гуань или стреляющий в небесную собаку Чжан-сянь, приносящий сыновей.

Печатные листы разных размеров декоративного характера, предназначенные для наклейки на стены (вроде применяющихся на Западе обоев) и даже на потолке или над окнами. Образцы такого рода В.М. Алексеев привез из Кантона (Гуанчжоу) в 1912 г. Они хранятся сейчас в Кунсткамере.

Если говорить о картинах с преобладанием *утилитарно-бытовой функции*, то в первую очередь следует назвать лубки календарные, например весьма популярные картины, называемые «Девять девяток и конец зимних холодов». В Северном Китае считалось, что после самого короткого дня начинается период зимних холодов, который длится девять девяток, т. е. восемьдесят один день. На таких лубках изображали крутящихся мальчиков, на поясах которых были белые кружки, их полагалось закрасивать каждый день, отмечая погоду. Если оказывалось, что снежных дней много, то ждали хорошего урожая, если было много ветреных дней и земля иссушалась, то требовалось накапливать воду для будущих поливов. К календарным лубкам следует отнести и печатавшиеся каждый год календари, в которых в нижней половине листа рисовался бог очага с женой и слугами.

Познавательная функция китайской народной картины тоже чрезвычайно многогранна. Простонародный зритель узнает из картин, купленных к Новому году, и о событиях, происходящих в столице и других городах страны, например о постройке первых железных дорог, и о том, как выглядит шанхайский вокзал или как с помощью французских и других западных специалистов добывают уголь в Таншани.

Изображения города и разных архитектурных сооружений появились на народной гравюре, судя по имеющимся экземплярам, в XVIII в. в Сучжоу. В Японии сохранились прекрасные большие вертикальные листы (примерно 100×50 см) с изображением отдельных красивейших мест Сучжоу, павильонов на озере Сиху в Ханчжоу и др. От более позднего времени, XIX – начало XX в. до нас дошли лубки с видами Тяньцзиня, например хранящийся в Москве в Центральном Государственном архиве древних актов купленный русскими моряками в 1858 г. большой лубок с изображением панорамы тяньцзиньской гавани. Среди лубков, привезенных в 1897 г. В.Л. Комаровым из Маньчжурии и хранящихся в Русском географическом обществе, есть и «Вид города Тяньцзиня» (ранее 1900 г.). В других собраниях хранятся многочисленные виды тяньцзиньских улиц, разводного моста, различных мест Пекина, например Передних Ворот, или набережной в Шанхае. Но нам неизвестны лубки с изображением других крупных городов, например Гуанчжоу (Кантона). Редчайшие случаи: это лубки – географические карты, явно делавшиеся тоже с познавательной целью.

С такой же целью делались и лубки с изображением жителей разных стран, в том числе мифических царств. Такова, например, картина, напечатанная в Сучжоу, видимо, в конце XVII в. Она хранится в Дрезденской галерее и занесена в инвентарь в 1738 г. На ней изображены жители сорока двух стран, но из европейцев художнику были известны только голландцы. Художников конца XIX в. привлекал необычный быт приезжавших в Китай европейцев – так и появились картины с изображением венчания европейцев в католическом храме (Шанхай), европейцев, собирающихся на охоту в сопровождении слуг-индусов (англичане действительно привозили слуг из Индии), и т. п.

Если в России явно с познавательной и, добавим, пропагандистской целью печатались лубки–портреты членов царской фамилии, выдающихся людей, то в Китае подобные лубки не создавались. Императоров, императриц, принцев или принцесс изображали, но только былых веков, и не в виде портретов, а в сценах, иллюстрирующих в основном эпизоды из романов и драм.

Единственно известное нам исключение представляет шанхайский лубок начала XX в. под названием «Полная картина китайского и иностранных императоров XX века» [*Шанхайские...* 2005: 43]. На ней изображены государи разных стран, в том числе и русский император с усами, более похожий на жандарма в каске. В центре сидит малолетний император Пу И, а из иностранных государей, которые все названы *ванами*, т. е. князьями, соответственно рангом ниже китайского монарха, сидят в первом ряду лишь японец и англичанин, все остальные стоят позади. Лубок этот похож на обычную групповую фотографию и не напоминает лубочные портреты государей, печатавшиеся в России. В Китае же это было новым явлением.

Если среди русских лубков немало изображений сказочных персонажей, то в Китае такого мы не найдем. Среди известных автору по крайней мере десяти тысяч листов не попалось ни одного со сказочными героями. Лубков с изображением персонажей древних мифов, если не считать историзованных или превращенных в богов – покровителей различных профессий культурных героев, крайне мало. Зато чрезвычайно много лубков с изображением героев народных преданий. Это связано с особо прочной исторической памятью китайцев, памятью, поддерживаемой в народе историческими романами-эпопеями, широко известными простолюдинам по творчеству сказителей – *шошуды* (букв. «рассказывающих книги»), которые строят свое устное повествование с использованием текста старинных романов, а также благодаря чрезвычайной популярности театра (известно около 400 его местных видов), причем значительная, если не большая часть традиционных пьес создавалась опять-таки на основе тех же романов. Лубки же иллюстрировали как эпизоды из романов-эпопей, так и те же сцены в театральном исполнении. По моим подсчетам, больше всего народных картин (около 500) создано по исторической эпопее XIV в. «Троецарствие», часть из них – лубки, созданные непосредственно по роману, а часть – с изображением сцен из пьес, созданных по этому роману. Пьес этого цикла в репертуаре пекинской музыкальной драмы около ста пятидесяти.

Познавательная функция свойственна и бытовому лубку, представляющему большой этнографический интерес. Тут и сцены традиционного быта, например подготовка к празднованию Нового года, или праздничное катание на «драконьих лодках» в день начала лета, и изображения различных профессий, целую серию которых нарисовал в конце XIX в. янчжоуский художник, скрывавшийся под псевдонимом Даос с горы Суншань-Суншань даожэнь.

Подобную функцию выполняют и сцены деревенского быта, типа лубка под названием «Десять хлопот мужчины и десять хлопот женщины». Тема, популярная во многих провинциях Китая, например в Шаньдуне, Шаньси, Хэбэе, Шэньси. На таких лубках изображали, как мужчина пашет, сеет, рыхлит землю, собирает урожай, свозит зерно и т. п. Лубков с картинами различных сельскохозяйственных работ много в Янлюцине: тут и скирдование снопов, и молотьба с помощью каменного катка, который возит буйвол или конь, тут и веяние, и просеивание зерна, и ссыпание его в мешки с надписью «Зал скопления нефрита и перевозка мешков на лодках». Смысл этих картин одновременно и в пожелании богатого урожая. На лубках из Дунчанфу (Шаньдун) часто изображают женщину, сидящую у прядильного станка. Популярны лубки с изображением рыбаков и отдыхающей семьи рыбака. Следует отметить, что среди бытовых лубков немало и таких, на которых изображены целые сцены со множеством действующих лиц, занятых каким-либо делом. Такие сценки в определенном смысле приближаются уже к сюжетным лубкам, так как изображают определенное действие. Как подчеркивают китайские исследователи, расцвет бытового лубка, наблюдаемый в XVII–XIX вв., происходит тогда, когда бытовая тема, некогда привлекавшая к себе сунских художников, была отвергнута мастерами живописи последующих веков, и получается, что народные мастера, рисуящие лубки, продолжают древнюю, забытую традицию.

Воспитательная, назидательная, нравоучительная функции тесно связаны с познавательной. Старинный китайский лубок пропитан традиционными конфуцианскими представлениями о добре и зле, через лубок осуществлялась и пропаганда сыновней почтительности (многочисленные картинки с изображением двадцати четырех примеров сыновней почтительности к родителям), мира в большой патриархальной семье (пять поколений живут вместе и т. п.) и образцов верности и преданности к правителю и др.

Назидательная функция также характерна для китайских народных картин. Среди китайских лубков мы не найдем листов о вреде пьянства, характерных для России, но вместо этого увидим лубки о вреде курения опиума, а также буддийские призывы не убивать живых существ и т. п. Причем назидательность обычно подается не в лоб, а как бы исподволь, на положительных примерах. Такова, например, народная картина из Янлюцина конца XIX в. Картина – предостережение по поводу соблюдения законов добра и зла (*Цзятин цзэйчу шань-э фа цзе ту*) из собрания Омского государственного историко-краеведческого музея [Культура... 1977: 88. Рис. 28], на которой изображены шесть различных жизненных историй – примеры воздаяния за добро и наказания за зло.

Назидательная функция связана и с познавательной функцией картины. Об этом мы читаем в сочинении Ли Гуан-тина (1849), где говорится, что родители объясняют детям содержание картины [*Деревенские...* 1982: 66]. С этой же целью, видимо, в некоторых местах провинции Шаньдун невесте дарились кошель с лубками, причем в подавляющем большинстве не с благопожелательными, а с театральными сценами, чтобы женщина потом могла рассказывать сюжеты пьес своим детям.

Игровая функция присуща лубкам разных типов. Во-первых, это квадратные картины, примерно 24×24 см с различными фигурами людей, изображением животных, растений или предметов, предназначенные для игры, несколько напоминающую лото. Во-вторых, это специально печатавшиеся, особенно в большом количестве в уезде Уцян провинции Хэбэй, лубки с загадками, наклеивавшиеся на праздничные фонари, украшавшие улицы в последний день новогодних торжеств – пятнадцатого числа первой луны. Предлагалось, глядя на картинку, угадать какую-либо фразу или отдельный иероглиф. В богатых домах на женской половине устраивались состязания в отгадывании таких загадок. В-третьих, игровая функция в известной мере свойственна лубкам, иллюстрирующим недоговорки – *сехоу-юй*, т. е. фразы, близкие к пословицам, но без второй части, и во много основанные на игре слов благодаря многочисленным омонимам китайского языка. Здесь же, хотя и условно, можно говорить и о печатавшихся с досок игровых картах с портретами героев романа XIV в. «Речные заводы» размером 9,3×2,5 или 9,3×1,5, поскольку это образцы старинной народной гравюры лубочного типа.

Коммуникативная функция присуща китайским лубкам так же, как и русским, и также с помощью лубка осуществлялось своеобразное посредничество между городом и деревней. Именно из лубка крестьяне или жители отдаленных городов и мест узнавали о всяческих новшествах. Стоило появиться европейским настенным часам, как народные художники стали изображать их на лубках. Но поскольку одним из художественных принципов китайского лубка является симметричность изображения, то рисовали не одни висящие на стене часы, а пару – одни справа, а другие слева.

После появления велосипеда художники стали изображать женщин, едущих на них (почему нет изображений мужчин, сказать трудно), стоило появиться железной дороге, как тут же художники стали изображать на лубках поезд и станции, то же касается автомобилей и самолетов (правда, реже).

Среди русских лубков очень много листов с ярко выраженной *сатирической функцией*, хотя исследователи и не говорят о ней специально.

Таких картин в Китае значительно меньше, чем в России, и появились они, судя по всему, весьма поздно. К их числу относятся листы, высмеивающие неграмотных жителей деревни, вроде картины «Деревенщина становится уездным начальником, да не понимает чиновничьего языка» (из собрания Государственного музея восточного искусства) [*Редкие...* 1990: ил. 189] или «Крестьянин и лекарь», где крестьянин, беседующий с лекарем, не улавливает ученого смысла и толкует все медицинские понятия

превратно, исходя из опыта земледельца (из собрания Кунсткамеры) [*Редкие...* 1990: ил. 190]. Или такого же типа рассуждения торговца солью о романе «Троецарствие» (из Омского государственного историко-краеведческого музея) или «Вздохи собаки Восточного моря» – антияпонская картина из того же собрания [*Культура...* 1977: 24, 27].

Особо следует сказать и о *патриотической функции* китайских народных картин, в основном появившихся в конце XIX в. Речь идет о народных гравюрах периода китайско-французской войны 1884 г., которые привез в Россию бывший в то время в Китае Г.Н. Потанин (они хранятся в фонде Иркутского областного художественного музея) и о коллекциях одного французского дипломата в Национальной библиотеке в Париже, а также о лубках со сценами китайско-японской войны 1894–1895 гг., периода Синхайской революции 1911 г. Патриотическая функция свойственна и лубкам начала XX в. с пропагандой самоусиления, обучения девушек военному искусству и т. п. Лубки, выполняющие патриотическую функцию, были и в России, достаточно сослаться на картинки времен войны 1812 г.

Как видим, все присущие русскому лубку функции характерны и для китайского. Но есть и специфические, такие, которые наблюдаются только у китайских народных картин.

Это, во-первых, *функция охранительная* – защита жилища от злых духов. К ней близки магическая и заклинательная функции, которыми обладают лубки-талисманы, не просто защищающие жилище от злых духов, но «изгоняющие» нечисть. Достаточно вспомнить в этой связи о богах дверей – *мэнь-шэнях*, изображениях, например, повелителя бесов Чжун Куя или заклинателя бесов Чжан Тянь-ши, которые защищают жилище. Охранительную функцию несут и особые лубки-обереги, например, печатаемые к празднику Дуаньян – Началу лета, т. е. к пятому числу пятого лунного месяца. Это особые лубки, будто бы предохраняющие главным образом детей от пяти ядоносков (*у ду*). В это число в различных комбинациях входят скорпион, змея, стоножка, паук, ящерица-геккон. Считается, что они опасны в летнюю жару.

398

Совершенно особую функцию выполняют и *эротические лубки*, на что впервые обратил внимание акад. В.М. Алексеев [*Алексеев* 1957]. Они защищают дом от пожара. Эта, казалось бы, совсем не совместимая с эротикой функция приписывается им в силу того, что соитие, т. е. соединение мужского и женского начал, на космическом уровне представляется как соединение неба (по китайским понятиям, мужского начала) и земли (женского начала), в результате соединения неба и земли образуется дождь. А дождь тушит огонь, таким образом, мыслится, что эротический лубок, повешенный на кухне подле очага, где чаще всего и происходит пожар, призван спасти дом от огня.

Благопожелательная функция – одна из важнейших для китайского лубка (пожелание богатства, изобилия, долголетия, мира и спокойствия). При этом в отличие от осуждения культа денег и богатства в русском лубке, что связано с христианскими представлениями, в Китае же культ денег

и денежного изобилия является одним из популярнейших. Отсюда и большое количество картин с изображением различных богов богатства цай-шэней, в частности гражданского и военного. Различие в отношении к богатству хорошо видно при сравнении двух лубков – русского, имеющего прототипом западноевропейскую (французскую) гравюру, с изображением денежного дьявола, и китайского лубка с денежным драконом (*цянъ-лун*), т. е. драконом, тело которого составлено из старинных китайских монет с отверстием посередине. По китайским народным представлениям изображение денежного дракона сулило денежное изобилие, достаток, а на русском (шире – европейским) лубке денежный дьявол, несколько похожий на дракона (с чешуей на теле, рогами, крыльями и длинным хвостом), сыплет с неба монеты, чтобы совратить людей. Одна и та же в принципе тема решается в разных культурах диаметрально противоположным образом. Добавим еще, что чрезвычайно популярны в Китае и лубки с *яоцянъ-шу* – «деревом, отряхивающим монеты», или *цянъшуцзы* – «монетным деревом», т. е. деревом, на котором вместо листьев на ветвях висят монеты, сыплющиеся на землю.

Можно предположить, что к рубежу нашей эры древнее мифологическое представление о мировом древе трансформировалось в Китае в идею монетного дерева. Археологи находят бронзовые изображения яоцянъшу в могильниках начала нашей эры. Так, в Сычуани в уезде Пэншань в 1972 г. было обнаружено бронзовое изображение монетного дерева, на верхушке которого были фигуры прародительницы Нюй-ва, держащей диск солнца, богини Запада Сиван-му и других мифических существ, а также изображения танцоров и крестьянского быта [*Развитие...* 1994: 120–125].

Конечно, и среди китайских лубков конца XIX – начала XX в. попадаются отдельные листы с осуждением культа денег, например сохранившийся в Кунсткамере лубок «Деньги это целый мир» [*Редкие...* 1990: ил. 188]. На нем изображена огромная старинная монета, из отверстия которой торчат и вокруг которой толпятся гражданские и военные чиновники, ученые, монахи, рыбаки, дровосеки – словом, представители всех слоев общества, богатые и бедные, мечтающие о деньгах. Текст на лубке начинается словами «И братья, и стар, и млад, исповедующие девять направлений философии и три учения (т. е. конфуцианство, даосизм и буддизм. – Б. Р.) – все восхваляют этот кругляшок с четырьмя иероглифами и квадратным отверстием. Без него монах не будет праведным, и в управе не найдешь справедливости...». Иначе говоря, в этом мире люди готовы на все и пренебрегают моральными устоями при виде денег. Эта картина создана на тему сатирической стихотворной надписи знаменитого художника и поэта Тан Иня (1430–1523) на картине с тем же названием. Но подобные лубки единичны, а разные варианты темы денежного изобилия, достатка и богатства бесчисленны. Если пожелание долголетия, мира и счастья передается в основном через различные символы, то культ денег и денежного изобилия, выражаемый открыто, занимает на благопожелательном лубке первое место.

Таким образом, мы видим, что при всей идентичности большинства функций китайских и русских народных печатных картин существуют и принципиальные различия, обусловленные разными культурно-историческими факторами и разным во многом мировосприятием народных масс, обусловленным принципиально другими религиозными и моральными воззрениями.

Литература

- Алексеев 1957 – *Алексеев В.М.* В старом Китае: Дневник путешествия 1907 г. М., 1957.
- Воронина 1990 – *Воронина Т.А.* Русский лубок 20–60-х гг. XIX в.: производство, бытование, тематика. Автореф. канд. дис. ... ист. наук. М., 1990.
- Деревенские... 1982 – Ли Гуан-тин, Сян янь цзе И [Деревенские речи с улыбкой]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.
- Ефебовский 1846 – *Ефебовский П.* Петербургские разностики // Вчера и сегодня / Сост. В.А. Соллогуб. М., 1846.
- Культура... 1977 – Культура народов зарубежной Азии в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. Новосибирск, 1977.
- Развитие... 1994 – Се Чан-и, Яоцянью-ды фачжань хэ яньбянь [Развитие и эволюция представления о дереве, отряхивающем монеты] // Гугун вэньхуа. 1994. № 2.
- Редкие... 1990 – Редкие китайские народные картины из советских собраний. Пекин; Л., 1990.
- Ровинский 1900 – *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1990. Т. I.
- Шанхайские... 2005 – Ши Гу-фэн: Шанхай мубань няньхуа [Шанхайские лубки, напечатанные с досок]. Тяньцзинь: Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 2005.

А.А. Панченко
Санкт-Петербург

«ПИСЬМО НЕСЧАСТЬЯ»: ПОЛИТИКА И ФОЛЬКЛОР¹

Семинар под руководством А.Ф. Белоусова и С.Ю. Неклюдова, занимавшийся во второй половине 1990-х гг. фольклорными традициями современного города, сыграл важную роль в становлении постсоветской фольклористики в России. К сожалению, эта работа не получила серьезного организационного продолжения: современная отечественная фольклористика по-прежнему не располагает специальным ответвлением, целенаправленно изучающим культуру современного города. Да и вообще состояние российской «урбанистической антропологии» явно оставляет желать лучшего, по крайней мере, по сравнению с западной наукой. Тем не менее, как я думаю, будущее отечественных антропологических дисциплин связано именно с исследованием городской культурной среды. Очевидно, что научные разыскания в этой области зачастую требуют использования новых методов и подходов, существенно отличающихся от инструментария «традиционной» этнографии и фольклористики. Настоящая статья посвящена некоторым перспективам такого рода.

Проблема медиальности, форм коммуникации, типологии носителей информации представляется крайне важной при исследовании современного урбанистического фольклора и – шире – массовой культуры в целом. Собственно говоря, именно применительно к современной массовой словесности имеет смысл говорить об «интертекстуальности фольклора». Понятно, что фольклор, так сказать, «интертекстуален по определению» – и в силу постоянного взаимодействия и трансформации различных текстуальных форм, циркулирующих в лишенной концепта авторства фольклорной среде, и вследствие постоянного столкновения властных инстанций и социальных авторитетов, конструирующих тот или иной образ фольклора

401

¹ Настоящая работа подготовлена при поддержке Фонда содействия отечественной науке.

в конкурентной «борьбе за аутентичность». Вместе с тем сама по себе обиходная культура более или менее замкнутых социальных, профессиональных или локальных «folk-групп» не требует, как мне кажется, специальных отсылок к тем или иным теориям интертекста. Совсем иначе дело обстоит в современном (или, как еще говорят, «сверхсовременном» – *supermodern*) обществе с его тотальной информационной проницаемостью, обилием средств и каналов коммуникации. Интенсивность и разнообразие информационных потоков, циркулирующих в современном мегаполисе, настолько велики, что любая попытка выявить в подобной среде обособленную «folk-группу» или «субкультуру» вызывает серьезные сомнения. Иными словами, социально-коммуникативный контекст современного фольклора выглядит довольно смутным. Зачастую мы имеем дело не с исполнителем и аудиторией либо реально наблюдаемыми партнерами по коммуникативному акту, но с сообщениями, чьи адресанты и адресаты представляются в равной степени «виртуальными», «размытыми» или «отсутствующими».

Еще одна важная особенность современной («сверхсовременной») массовой культуры состоит в специфических трансформациях пространства – реального и воображаемого, – происходящих в городской среде эпохи глобализации. Не так давно французский антрополог Марк Оже предложил использовать для описания пространственных образов современной урбанистической культуры специальный термин – «несуществующие места» (буквально – «не-места»: *non-lieux* или, в английском переводе, *non-places*) [Auge 1995]. «Если место может быть определено посредством его связей с другими местами, истории и идентичности, то пространство, лишенное этих характеристик, следует называть “не-местом”» [Auge 1995: 77–78]. С точки зрения Оже, «несуществующие места» – это «переходные» пространства, используемые для передвижения, коммуникации и потребления, например терминал современного аэропорта, скоростное шоссе или торговый центр.

Не рискуя утверждать, что большинство сегментов современного городского пространства могут превратиться или превращаются в «несуществующие места», я, однако, полагаю, что границы этого понятия могут быть значительно расширены как за счет реальных пространственных объектов (например, здания или группы зданий типовой застройки), так и благодаря появлению воображаемых пространств, конструируемых современными медиа, в частности Интернетом. Для специалиста, занимающегося современным фольклором (или «современной массовой словесностью»), концепция Оже важна постольку, поскольку и реальные, и виртуальные «несуществующие места» очевидным образом изменяют специфику «фольклорной коммуникации». В крестьянской культуре коммуникативные акты (будь то пение частушек, рассказывание сказок, заурядный разговор о видах на урожай или коллективные ритуальные действия) всегда имеют более или менее жесткую социальную и пространственную локализацию. Средства превращения «невероятной» коммуникации в «вероятную» (если воспользоваться терминологией Н. Лумана [Луман 2000]) здесь в общем-то достаточно просты и сравнительно легко поддаются учету и анализу. Отчасти это справедливо и для массовой городской культуры

Нового времени. Однако фольклор «несуществующих мест» такой локализации лишен: он существует «везде и нигде».

Таким образом, современный урбанистический фольклор в значительной степени лишен привычных для специалиста по крестьянской культуре (и – шире – для антрополога, изучающего «архаические» и «традиционные» общества) характеристик: историко-географической локализации и «первичного» коммуникативного контекста. В сущности, мы имеем дело с текстами, чьим единственным контекстом остается медиум – способ передачи и носитель информации. Что касается факторов, делающих эту коммуникацию «вероятной», то их еще предстоит определить. Собственно говоря, именно эта проблема и представляется ключевой для понимания природы современного фольклора.

Правда, взглянув на эти вопросы с несколько иной стороны, можно в принципе усомниться, что в подобном контексте (как, впрочем, и во многих других) использование термина «фольклор» (или, скажем, «постфольклор») имеет существенные эвристические перспективы. Собственно говоря – и об этом уже неоднократно писали в последние годы, – и расхожие представления о фольклоре гораздо больше говорят о социальных классах и группах, придумавших и использовавших этот термин, нежели о тех людях и сообществах, которым вменялось быть «носителями фольклора». Поэтому, как мне кажется, именно фальсифицированные тексты, относящиеся к так называемому «фальшлору» (*fake-lore*), позволяют понять, какие именно социальные и культурные ожидания обеспечивают актуальное существование самого концепта «фольклор» [Панченко 2005]. Однако есть случаи, когда анализ фальшивок способствует пониманию функциональной специфики того, что принято называть «аутентичным фольклором». Речь идет о ситуациях, в которых подделка не ассоциируется в сознании ее создателей с расхожими представлениями о фольклоре.

Эксплуатация фольклорных текстов в политических целях, получившая особое распространение в XX в. (апелляция к фольклору и мифологии в нацистской Германии, проект «советского фольклора», «народные герои» (*American folk heroes*) в США и т. д.), обычно как раз опиралась на понятые тем или иным образом категории «народность», «этничность» и «аутентичность». В наше время, однако, дело может обстоять и иным образом.

В феврале 2003 г., незадолго до дополнительных выборов депутатов Чебоксарского городского собрания (а они прошли 2 марта того же года)²,

² См. официальную информацию, размещенную администрацией города на сайте www.cheb.ru 28 февраля 2003 г.: «2 марта 2003 года состоятся дополнительные выборы депутатов Чебоксарского городского собрания депутатов по избирательным округам № 2, 5, 9, 17, 18, 23, 28, 31. Голосование пройдет с 8.00 до 20.00. В день голосования на избирательных участках с 10.00 будут организованы культурно-массовые мероприятия, торговое обслуживание. Избиратели, которые не смогут принять участие в голосовании 2 марта, могут проголосовать досрочно 1 марта с 9.00 до 15.00 на избирательных участках. Для голосования необходимо иметь паспорт. Каждый избиратель голосует лично» (<http://www.cheb.ru/news.htm?act=news&view=346>).

в столице Чувашии получил распространение довольно любопытный агитационный текст. Он заслуживает того, чтобы привести его полностью³:



СВЯТОЕ ПИСЬМО

Во имя отца и сына и святаго духа! Это письмо было написано в Казани и в Москве. Его благословил о. Михаил Храма Преображения Господне, чтобы воспрепятствовать злему умыслу дурных людей. В эти дни к вам в квартиры будут приходить и предлагать водку, продукты люди от разных кандидатов в депутаты. За это они будут просить проголосовать за их кандидата. Если вы за такого кандидата проголосуете, с вами случится беда 7 марта, потому что Святая Церковь прокляла таких людей. **Баба Мария из Новочебоксарска не послушалась святого письма и через две недели к ней домой вернулись люди того кандидата, который подкупал и жестоко убили, отрезали груди, а перед смертью заставили переписать квартиру на того кандидата.**

Можно ли брать продукты и водку, которую будут вам предлагать? Святая Церковь считает, что можно, но только если вы не будете голосовать за такого кандидата (можно за другого, можно совсем не голосовать). Кроме того вначале надо перекрестить эти продукты и водку или окропить святой водой.

Расскажите об этом письме в течении трех дней своим соседям, можно знакомым. Если это не сделаете, будет несчастье. Мать троих детей с улицы Гражданской не сделала это и спустя семнадцать дней ее старшую дочь изнасиловали и убили в лифте. Аминь.

Копия этого документа была прислана мне коллегой из Чебоксар – исследователем русского религиозного фольклора священником Андреем Берманом, сопроводившим электронную фотографию следующим письмом: «Дорогой Александр. Посылаю Вам образец того, как фольклор используется специалистами по PR-технологиям. Этот текст рассылался одним из кандидатов на муниципальных выборах в г. Чебоксарах. Расчет делался на большую склонность чувашского населения к разного рода суевериям. Думаю, что Вам будет интересно познакомиться с таким явлением».

Итак, перед нами – предвыборная листовка, имитирующая один из современных типов «магических» или «круговых» писем [*Панченко 2003; Смит 2005; VanArsdale n.d.*], а именно «святое письмо». Вместе с тем в нем присутствуют элементы, имеющие отношение и к другому типу – «писемам счастья». Правда, и от «святых писем», и от «писем счастья» рассмат-

³ Текст приводится с сохранением графики, орфографии и пунктуации оригинала.

риваемый текст отличает одна важная особенность: в нем отсутствует «позитивная часть», обещающая «радость» и «счастье» тем, кто следует содержащимся в тексте предписаниям. В некотором смысле перед нами «письмо несчастья».

Генезис магических писем, имевших хождение у восточных славян в XX в., исследован довольно плохо. Впрочем, некоторые предварительные выводы в этом отношении все же можно сделать. Прежде всего, значительная их часть представляет собой переводы соответствующих западноевропейских оригиналов. Так, два текста конца 1900-х годов, опубликованные Н. Виноградовым [Виноградов 1909], являются модифицированными переводами так называемой «Древней молитвы» («Ancient Prayer»), а русскоязычные «письма счастья» 1980–1990-х годов представляют собой комбинации из нескольких типов западноевропейских текстов такого рода, как «Фландрское письмо», «Лондонская удача» и др. Вместе с тем некоторые варианты «небесных писем», получившие распространение в России в XX в., по-видимому, были первоначально написаны по-русски, пускай и с оглядкой на западные образцы либо их переводы. Не исключено, что к этой группе принадлежит ряд «святых писем» 1920–1930-х годов, а также соответствующие тексты конца XX в. Таким образом, мы, в сущности, имеем дело с процессами культурной трансмиссии, сходными, например, с историей распространения гадательных книг на русском языке: будучи преимущественно переводными, эти тексты, однако, обусловили появление соответствующей вторичной русскоязычной традиции [Wigrell 1998].

Однако сама история перевода магических писем выглядит гораздо менее понятной. В самом деле, кто и с какой целью мог переводить подобные тексты с одного языка на другой? Когда речь идет об апотропеических текстах, подобных, например, известному в русских переложениях «Бракскому письму» (*der Braker Himmelsbrief*) [Панченко 2005], смысл перевода еще более или менее понятен: человек, стремившийся заполучить подобный оберег, но не знавший иностранного языка, мог заказать себе соответствующий русский вариант. Но в случае с круговыми письмами, которые необходимо всего лишь переписать определенное количество раз, причины перевода представляются не вполне очевидными.

Впрочем, это лишь одна из проблем, встающих перед исследователем истории и социальных функций магических писем. Прежде всего не вполне ясно, какими вообще факторами обусловлено появление этих текстов в их «круговой» форме. Стивен Смит, посвятивший часть своей недавней работы социально-политическому подтексту «небесных писем» 1920-х годов, полагает, что идея «письма по цепочке» служила средством восстановления коммуникативного баланса, утраченного крестьянской культурой в 1920-е годы. «...Наши тексты... – утверждает английский исследователь, – стремятся восстановить коммуникацию в мире, где спонтанные, привычные коммуникативные отношения находятся под угрозой: благодаря появлению сакрального текста, переписчики небесных писем пытаются победить разрыв коммуникативных связей, создав новую сакрализованную реальность – “цепочку” верующих-корреспондентов» [Смит 2005: 297]. Хотя

сама по себе гипотеза о том, что круговое письмо представляет собой своеобразную попытку восстановления коммуникации или конструирования нового коммуникативного пространства, представляется не лишенной правдоподобия, конкретные выводы Смита не кажутся мне столь уж обоснованными. Во-первых, насколько я могу судить, и в начале XX в., и в 1920-е годы, и позднее подобные тексты были в большей степени явлением городской культуры и широкого распространения в деревне не имели. Кроме того, связь между социальными кризисами, «разрывом привычных коммуникативных отношений» и т. п., с одной стороны, и интенсивной циркуляцией различных типов круговых писем – с другой, не кажется очевидной. Какими факторами, например, следует объяснять широкое распространение «святых писем» и «писем счастья» в 1980-е годы? Конечно, это время также можно рассматривать как период кризиса, приведшего в конечном счете к распаду СССР и крушению советской политической системы. Однако этот кризис вряд ли сопоставим с революционными событиями 1917 г., гражданской войной и коллективизацией. И уж тем более у нас нет оснований говорить, что в советском обществе конца 1980-х происходил сколько-нибудь заметный «разрыв привычных коммуникативных отношений». То же самое мы наблюдаем, обращаясь к иностранным материалам, например к коллекции круговых писем, собранной В. Андерсоном во вполне благополучной Эстонской Республике в первой половине 1930-х годов [Anderson 1937].

Столь же проблематичен вопрос о непосредственном психологическом эффекте, оказываемом круговыми письмами на их получателей и потенциальных переписчиков. По мнению Смита, «небесные письма обещали божественную защиту переписчикам и таким образом, вероятно, умиряли тревогу» [Смит 2005: 298]. Правда, здесь исследователь противоречит сам себе: ранее в той же статье он утверждает, что и небесные письма, и анализируемые им крестьянские рассказы о предвестиях войны и голода «могут рассматриваться в качестве попыток групп внутри сельского сообщества использовать религиозный и фольклорный языки для того, чтобы выразить тревогу и осмыслить всепроницающее ощущение неуверенности» [Смит 2005: 297]. Таким образом, в интерпретации Смита магические письма оказываются одновременно и провоцирующими и компенсирующими социальные либо персональные психозы.

Вернемся к предвыборной листовке из Чебоксар. Она довольно изящно воспроизводит структуру и содержательные элементы современных круговых писем. Как и «аутентичные» «святые письма», текст начинается с заголовка («Святое письмо») и вступительной формулы («Во имя отца и сына и святого духа!»). Правда, известные мне варианты «святых писем» конца XX в., как правило, используют несколько иной (и, так сказать, «менее канонический») зачин – «Слава Богу, Святому Духу, Святой Богородице! Аминь». Однако в соответствующих текстах 1930-х годов формула «Во имя отца и сына и святого духа» действительно встречается. Следующий за зачином рассказ о появлении и магической силе письма (который я некогда предложил называть «эпической частью» подобных

текстов), несмотря на эксплицитную религиозную окраску, в большей степени отсылает нас к «секулярному» виду современных круговых писем, т. е. к «письмам счастья». Сообщение о том, что письмо «было написано в Казани и в Москве», судя по всему, является аллюзией на противоречивую локализацию «писем счастья», возводящихся одновременно и к Голландии и к Англии. Последнее, в свою очередь, следует, по-видимому, объяснять контаминацией двух вышеупомянутых типов западноевропейских круговых писем: «Фландрского письма» и «Лондонской удачи». Фигура священника, благословляющего письмо («о. Михаил Храма Преображения Господне»), современным «святым письмам» неизвестна, однако нечто подобное можно опять-таки найти в текстах более раннего времени. В костромском письме начала XX в., например, говорится: «Молитва эта была прислана епископу Воронежскому Антонию с тем предостережением, чтобы ее разослать девяти лицам. А кто не захочет воспользоваться милосердием этим, будет посещен несчастьем» (в английском прототипе этого текста – «Древней молитве» – фигурирует соответственно архиепископ Кентерберийский) [Виноградов 1909: 84].

Я уже сказал, что в отличие и от «святых писем», и от «писем счастья» в нашей листовке нет обещаний «радости» и «счастья» тем, кто следует содержащимся в тексте предписаниям. Да и «несчастья», ожидающие непокорных, тоже обладают определенной спецификой. В «святых письмах» категории счастья/радости и несчастья/горя, как правило, не конкретизируются: разве что иногда к горю добавляется «болезнь» или «неизлечимая болезнь». Герои современных «писем счастья» – личности исторические либо псевдоисторические, и их несчастья вполне соответствуют их статусу, а также массовым представлениям об истории: «маршала Тухачевского» (он же «генерал Черняховский») арестуют, судят и расстреливают; «Конан Дойль» (он же «Напали Десми», он же «сослуживец» Конан Дойля) попадает в автокатастрофу и лишается обеих рук; «Хрущева» свергают «друзья по партии» [Панченко 2003: 636–641]. Угрозы из рассматриваемой листовки в большей степени напоминают современную уголовную хронику, заголовки из желтой прессы либо краткий пересказ городских легенд: нам сообщают о садистском убийстве пожилой женщины из Новочебоксарска, о принудительном захвате ее же квартиры, а также об изнасилованной в лифте и убитой девушке. Думается, что здесь анонимный специалист по *public relations* демонстрирует не только хорошее знание, но и адекватное понимание современного городского фольклора: избранные им мотивы вполне соответствуют топике «страшных слухов» современного провинциального города.

В «эпическую часть» нашей листовки вмонтирован и текст, составляющий ее агитационное содержание. Речь в данном случае идет не о прямой поддержке того или иного кандидата, но о своеобразной борьбе за *fair play* в предвыборной кампании. Кары, как мы видим, ждут тех избирателей, которым будут «предлагать водку, продукты» депутаты, занимающиеся подкупом своих сограждан. Я не могу судить, какими именно мотивами руководствовался человек, заказавший подобную листовку (возможно, он

действительно хотел сделать выборы более честными, а может быть, у него просто не было денег на «водку и продукты», предлагавшиеся избирателям его конкурентами), однако ее конечные цели оказываются вполне демократическими. Теоретически такую листовку могла бы выпустить избирательная комиссия, пекущаяся о чистоте предвыборной агитации на территории подведомственного ей участка⁴.

Впрочем, избранная заказчиком и автором листовки форма борьбы с кандидатами, подкупавшими избирателей на чебоксарских муниципальных выборах, вряд ли может быть названа демократической. Мне не известно, была ли успешной коммуникация, осуществлявшаяся с помощью этого письма, и состоялась ли она вообще. Чтобы ответить на подобные вопросы, следовало бы отправиться в Чебоксары и опрашивать тамошних избирателей. Однако, если допустить, что коммуникация все же произошла и что она оказалась успешной, главным фактором, обеспечившим этот успех, следует признать прямое психологическое давление, основанное на апелляции к знакомой большинству людей фольклорной форме, а также к «страшным» мотивам и сюжетам, интенсивно циркулирующим в средствах массовой информации и в устном обиходе современного города. Не исключено, как я думаю, что циркуля-

⁴ Насколько я могу судить, эта муниципальная предвыборная кампания не отличалась из ряда вон выходящим размахом подкупа избирателей, однако косвенные указания на подобные факты фигурировали в электронных средствах массовой информации. См., например, заметку, размещенную на ленте новостей веб-сайта «Чебоксары.ру» 21 февраля 2003 г.: «Тихие выборы за 15 рублей. 2 марта состоятся дополнительные выборы депутатов Чебоксарского городского собрания депутатов. Ранее свои депутатские полномочия сложили 8 депутатов, избранные в Государственный совет республики. Территориальная избирательная комиссия города Чебоксары зарегистрировала 50 кандидатов, выдвинувшихся по избирательным округам № 2, 5, 9, 17, 18, 23, 28, 31. Возраст кандидатов – от 20 до 61 года, подавляющее большинство из них мужчины. Сейчас в здании администрации города проходит досрочное голосование. И хотя избирательная комиссия серьезных нарушений пока не зарегистрировала, по сведениям, которые стали известны корреспонденту ИА REGNUM, отдельные кандидаты оценивают “досрочный голос” в 15 рублей» (<http://www.cheboksary.ru/?action=view&date=21022003&chapt=townn&num=5>). Судя по заметкам Б. Кузьмина («Если сегодня избиратель продается за 10 рублей, завтра его купят за рубль» / Советская Чувашия. 11.07.2002) и А. Борисова («Наводят тень на бюллетень» / ЛиФ-Чувашия. 17.07.2002) (цит. по интернет-подборке: http://www.nikkolom.ru/article/an_vybory_jule_02.htm), аналогичные методы подкупа избирателей широко применялись летом 2002 г. в период кампании по избранию депутатов Государственного совета Чувашской Республики третьего созыва. По словам председателя Центральной избирательной комиссии республики Л. Линик, приводимым Б. Кузьминым, в это время до комиссии доходили слухи, что «избирателя покупают чуть ли не за 10 рублей или стакан водки». В качестве средств подкупа также упоминаются «чаепития, обеды, раздача подарков, лекарств, продуктовых наборов».

ция «аутентичных» круговых писем определяется сходными факторами и что «вероятность» коммуникативного акта, которым можно считать переписывание и распространение подобных текстов, обеспечивается не столько тягой к восстановлению коммуникативных связей и потребностью в снижении уровня общественной тревоги, сколько страхом и стремлением к подчинению⁵.

В заключение – несколько слов о проблеме «интертекстуальности фольклора», с упоминания о которой я начал эту заметку. Думается, что листовка из Чебоксар и современные круговые письма можно рассматривать в качестве своеобразного интертекстуального множества. Как мне кажется, именно сопоставительный анализ подобных текстов, различающихся в функциональном и генетическом отношении, но использующих одну и ту же коммуникативную модель, позволяет яснее представить себе специфические особенности современного городского фольклора. Другое дело, что обнаружить соответствующие виды текстов довольно трудно и что случай с листовкой, появившейся в Чебоксарах в 2003 г., представляет собой редкую удачу для фольклориста, интересующегося массовой урбанистической культурой наших дней.

⁵ Если верить материалам политического сыска 1920-х годов, а также сотрудникам и корреспондентам советской атеистической прессы начала 1930-х годов, круговые письма довольно часто использовались с агитационными целями противниками коммунистического режима, коллективизации и колхозного строительства. «В сентябре 1923 г. в Усть-Куломском районе... республики Коми сообщалось, что с неба упала “газета”, написанная золотыми буквами и предсказывавшая, что урожая не будет, поскольку коммунисты не верят в Бога и закрывают церкви» [Смит 2005: 301]. В 1930 г. в Ивановской области циркулировало круговое письмо, «написанное золотыми буквами самим Христом», где говорилось следующее: «Покайтесь, появились безбожники и коммунисты, не почитают церковь, пренебрегают отцами духовными, и я приду и произведу над ними суд и истреблю их» (По Ивановской промышленной области (Кинешемский и Шуйский округа)) // *Антирелигиозник*. 1930. № 5. С. 98). В том же году в Ровенском районе Донбасса распространялся текст сходного содержания: «Я – Господь Бог ваш, и говорю вам: настал момент, когда дьявол запутывает народ в сети свои – в колхозы. Тот, кто не соблазнится колхозами, спасется; всех же колхозников уничтожу в ближайшие дни. А также уничтожу тех, кто не будет носить крестов на груди своей». В Россошанском районе ЦЧО ходило следующее «письмо с неба»: «Дорогие товарищи колхозники! Посылаю я вам с небесного царства письмо, в котором прошу вас выйти из колхоза и принять на себя ударную работу по развалу своего колхоза. И кто не подчинится моему заданию, тот пойдет в ад вечный, а кто подчинится, будет принят мною в святые угодники и в царство небесное» [*Письма с неба* 1931: 97]. Подобные примеры можно множить. Таким образом, использование формы кругового письма для социально-политического давления и агитации фиксируется уже в 1920–1930-е годы.

Литература

- Виноградов 1909 – *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. II. СПб., 1909. С. 84–85 (№ 93–94).
- Панченко 2003 – *Панченко А.А.* Культ Ленина и «советский фольклор» // *Одиссей: Человек в истории.* 2005. С. 334–366.
- Панченко 2005 – *Панченко А.А.* Магические письма // *Современный городской фольклор.* С. 620–642.
- СГФ 2003 – *Современный городской фольклор* / Под ред. А.Ф. Белоусова, И.С. Веселовой, С.Ю. Неклюдова.
- Смит 2005 – *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // *Антропологический форум.* 2005. № 3. С. 284–290.
- Anderson 1935 – *Anderson W.* Kettenbriefe in Estland. Tartu, 1937 (Eesti rahvaluule arhiivi toimetused. 7).
- Auge 1995 – *Auge M.* Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity / Transl. by J. Howe. N.Y.: Verso, 1995.
- VanArsdale n.d. – *VanArsdale D.W.* Chain Letter Evolution // <http://www.silcom.com/~barnowl/chain-letter/evolution.html>
- Wigzell 1998 – *Wigzell F.* Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765. Cambridge; N.Y.; Melbourne: Cambridge Univ. Press, 1998.

Блок VI

Городская песня

Р.Д. Тименчик

Иерусалим

СПОЕМТЕ, ДРУЗЬЯ?

Траектория фольклоризации стилизованного под устное народное творчество литературного сочинения – зрелище, каждый раз удивляющее своей фатальной предначертанностью и агрессивностью фольклорного сознания, до последней капли крови защищающего идею анонимности всенародных шлягеров. На протяжении сорокалетия приходится наблюдать это явление на примере песни Ахилла Левинтона «Жемчуга стакан» (впервые услышанной пишущим эти строки в виртуозном исполнении Саши Грибанова), а ныне имеем свежий пример. В содержательной и увлекательной монографии приведен текст другой песни:

А вы послушайте, ребята, бородатый анекдот:
Жил на свете Жора Бреммель, знаменитый обормот.
Имел он званье лорда, фраки-смокинги носил
И с королем Георгом что ни день зубровку пил.
Брюки узкие носил он, вроде нынешних стилиг,
И как он шел по Пикадилли, то оглядывался всяк,
И, глядя ему в спину, говорил простой народ:
«А вот идет товарищ Бреммель, знаменитый обормот».
Он имел свою карету и любил в ней ездить в свет,
И он купил за тыщу фунтов леопардовый жилет,
И в леопардовом жилете на банкеты он ходил,
И тем жилетом на банкетах всех он дам с ума сводил.
И все английские миледи в него были влюблены,
И все английские милорды носили узкие штаны,
А он плевал на всех миледей и милордов не любил,
И только с королем Георгом что ни день зубровку пил.
И вот однажды за зубровкой говорит ему король:
«А что ж ты, тезка, неженатый – не найдешь невесты, что ль?»
А Бреммель, хлопнув третью стопку, так сказал ему в ответ:
«А как ты есть король английский, тебе открою свой секрет:

Я, сказать тебе по правде, восемь лет уже влюблен
 В одну прекрасную миледи по фамилии Гамильтон –
 У ней по плечи кудри вьются и глаза как пара звезд,
 А ейный муж товарищ Нельсон есть мошенник и прохвост!¹
 Тут Георг, король английский, подскочил и закричал:
 «Ой же Жора, друг мой Жора, что же ж раньше ты молчал?
 Тебе я орден дам Подвязки и три миллиона фунтов в год,
 А того прохвоста Нельсона мы выведем в расход».
 В это время с Бонапартом началась вдруг война,
 И много крови потеряла в ней Британская страна;
 В Трафальгарской страшной битве синий дым столбом стоял,
 И был убит товарищ Нельсон, одноглазый адмирал.
 Он как герой национальный был в Вестминстер привезен,
 И убивалася несчастная миледи Гамильтон,
 Отпевал архиепископ, и весь народ кругом рыдал,
 А обормот товарищ Бреммель только ручки потирал.
 И вот уж к свадьбе все готово, поп звонит в колокола,
 И вот уж гости собрались вокруг накрытого стола,
 Только так уж получилось, что после похорон,
 Прямо в Темзе утопилася миледи Гамильтон.
 Тут загрустил товарищ Бреммель и покинул шумный свет,
 И спустил он на толкучке леопардовый жилет;
 В отдаленное имение он удалился почем зря
 И умер там от воспаления мочевого пузыря.
 А король британский с горя пил зубровку за двоих,
 И через некоторое время получился полный псих:
 Его свезли в умалишенку, поместили под запор –
 И вся страна палатой общин управляется с тех пор!

«Эта песня бытовала в среде питерских стилиг в первой половине 1960-х годов, – сказали публикатору. – Автор неизвестен» [*Вайнштейн* 2006: 535–536, 538]. Фольклоризация текста несомненна (среди нескольких поправок: вместо «У ней по плечи шевелюра» оригинала – «кудри вьются», как у совсем других товарищей), хотя про среду питерских стилиг – неверно. Автор известен – Юра Гельперин¹, сочинил он эту песню в середине 60-х годов, исполнял в застолье среди коллег-филологов. Американского фильма «*Beau Brummel*» (1954) он не видел, а книгой Барбе д'Ореви-

Песенные тексты в постфольклорном пространстве соседствуют зачастую с текстом-приложением – легендой о происхождении песни. Так, конкурирующими родословными обросла песня «По улице ходила большая крокодила»² (среди «родителей» – воспитанники Полоцкого кадетского корпуса, ВВС императорской России, К. Чуковский), которую, может быть, опрометчиво вывел из культурного поля Борис Эйхенбаум («Фольклор [«По улицам ходила большая крокодила» и пр.] оставляю в стороне») в своем эссе

¹ О переводчице и литературоведе Юрии Моисеевиче Гельперине (1943–1984) см. [*Чудакова, Тодес, Тименчик* 1986: 168–170; *Тименчик* 2005: 682–683].

² Среди первых фиксаций: [*НЖДВ* 1916: № 2–3, 42].

«Крокодил в литературе (Совершенно серьезное исследование)», писавшемся в 1922 году для журнала «Петербург»³. Легенды-догадки сопровождают шансонетку о шарабане, прикрепившуюся к истории Белого дела (в «Песне о ветре» Владимира Лутовского: «На сером снеге волкам приманка: // Пять офицеров, консервов банка. // “Эх, шарабан мой, американка! // А я девчонка да шарлатанка!”», в стихах колчаковца Александра Венедиктова: «Опять повсюду скрипки // Играют “Шарабан”») и к топонимам проигранных сражений (Самара, Симбирск) и впрямь широко раскатившуюся по Сибири до Дальнего Востока, где обросла новыми текстовыми толщинками:

Отец извозчик, а мать торговка,
А я девчонка, сорвиголовка...
[Орлович 1921: № 1, 21]

Как будто автором был Петр Зелинский, написавший ее в Петрограде для Р.М. Раисовой (ум. в 1921 г.). Ноты изданы Н.Х. Давингофом [ТИ 1919: № 37]. Ср. описание ее бытования в первоначальном контексте: «Откуда-то звенит гитара. Пьяная, нежная гитара де Лазари. “Шарабан мой, шарабан”. Это Раисова. Сама Раиса Михайловна. “Он юнга, родина его Марсель” – “Девушка из Нагасаки”. <...> Музыка, вино, улыбки. Конечно, угар. Но если угорать вообще, так угорать радостно» [ТЖ 1918].

Подвидом такого текста-приложения является легенда-гlossa, толкование темных мест, например, строки «Ботиночки он носит нариман» (продукция обувной фабрики в Баку?) в песне «Я милого узнаю по походке», ср. исходный вариант):

Я милого узнала по походке,
Носит белые штаны,
Носит шапочку пана-аму,
И сапожки носит на ранту...
[ЖДВ 1918: № 4–6, 429]

Движение низовой песни к литературе (см., например, инкорпорированный в стихотворение по фрагментам весь текст песни «Девушка из маленькой таверны» [Зарубин 1940: 18]⁴) можно пытаться проследить на

³ Обнародовано: <http://nikita-spy.livejournal.com>

⁴ Ср. также «Бублички» в одноименном эмигрантском стихотворении 1929 г. [Вега 1933: 44–45]. Ср. неизвестную нам песню (вариант «Шарабана?»), включенную в стихотворение О. Мамина 1922 г.:

Две девушки	Ах, ты, война, весна, война!
В пестрых,	Его убили, а я пьяна.
Пенужно-пестрых кофтах	Надсну гетры,
Хрипло поют:	Глаза подмажу,
«Мой милый Саша,	Не будьте робким
Какой ты тихий,	Влюбленным пажем.
И толще пушки	Ах, ты, война, весна, война!
Свеча франтиха.	Его убили, а я пьяна».

[Улита 1922: 31]

примере «цыганочки», включенной Маяковским в стихотворение «Еду» из цикла «Париж» (1925):

Но нож
и Париж,
и Брюссель,
и Льеж –
тому,
кто, как я, обрусели.
Сейчас бы
в сани
с ногами –
в снегу,
как в газетном листе б...
Свисти,
заноси снегами
меня,
прихерсонская степь...
Вечер,
поле,
огоньки,
дальняя дорога, –
сердце рвется от тоски,
а в груди –
тревога.
Эх, раз,
еще раз,
стих – в пляс.
Эх, раз,
еще раз,
рифм хряск.
Эх, раз,
еще раз,
еще много, много раз...

Возможно, источником стало исполнение в эмигрантском ресторане – моему поколению этот песенный блок известен по дискам Алеши Димитриевича («В поле маки, васильки, дальняя дорога»), вероятно, оттуда же пришедший к А. Галичу («Ночной разговор в вагоне-ресторане»: «Вечер, поезд, огоньки, // Дальняя дорога... // Дай-ка, братец, мне трески // И водочки немного») и к В. Высоцкому («А в чистом поле васильки // И дальняя дорога»). Ближайшим предшественником Маяковского по внедрению этого текста в литературу (но, может быть, и автором прототекста песни А. Димитриевича) был эмигрантский поэт Андрей Балашев:

Вечер... поле... васильки...
Тихая дорога,
Сердце ноет от тоски,
На душе – тревога...

Васильки – глаза твои!..
Друг мой ненаглядный,
Без тебя мне дни мои
Тусклы, безотрадны...

Вон – звезда! душа твоя,
Как она, мне светит,
В час печали, знаю я,
Мне она ответит!

Это – ты! твой чудный свет
Я ловлю душою,
Словно и разлуки нет,
Словно ты со мною!

Вечер... поле... васильки...
Тихая дорога...
Сердце ноет от тоски,
На душе – тревога...

[Балашев 1923: 27]

К рассуждениям о переключках текстов «массовой культуры» и высокой поэзии подталкивает феномен Вертинского, некогда вошедшего в русскую культуру как пародирующий двойник великой лирики XX в.: «Мы воображаем, что на первом плане, у самой раппы, Ибсен или Уайльд, или на худой конец Ведекин, что “в моде” Блок, или Ахматова, или по крайней мере Игорь Северянин <...>. Вертинский кашляет, как Ахматова, про одинокую, нелюбимую в мокрых бульварах Москвы» [Инбер 1918]. В исполнявшемся им романсе «Дорогой длиною» на слова (киевского по происхождению) поэта Константина Подревского одна строка –

417

Дни бегут, печали умножая,
Мне так трудно прошлое забыть

– повторяет ахматовский стих из стихотворения «А ты теперь тяжелый и унылый»⁵:

⁵ Опубликовано впервые: Петроградское эхо. 1918. 22 января. Перепечатано: Свободные мысли. Пг.; Киев, 1918. 21 октября; Стихи 1918. М.; Одесса, [1918]; вошло в сборник «Подорожник» (апрель 1921 г.).

Так дни идут, печали умножая.
Как за тебя мне Господа молить?⁶

«Повторяет», если текст составил в середине 1920-х годов (как будто первое издание романа вышло в 1925 г.), но, может быть, наоборот, «наваяло» (как твеновское привязавшееся «Режьте билеты»), если роман звучал в Петрограде раньше – во всяком случае, один цыганofil, вспоминавшая 1915 год, говорит о нем как о тогдашней «новенькой песне» и приводит припев [Ксюнин 1933: № 25]. Но вот в случае ахматовского стихотворения на смерть Зощенко 1958 г. –

Словно дальнему голосу внемлю,
А вокруг ничего, никого.
В эту черную добрую землю
Вы положите тело его...

– более вероятно, что звуки наваяны частью шумового фона эпохи, песней Вертинского «В степи молдаванской» (1925):

Звону дальнему тихо я внемлю
У Днестра на зеленом лугу.
И российскую милую землю
Узнаю я на том берегу.

Возвращаясь к начинающему эту заметку образцу песни из «студенческих» по жанровой разновидности, а по «тематической группе “литературных” (т. е. построенных на литературных, как правило, пародируемых, сюжетах)», как определяет С.Ю. Неклюдов⁷, приведу для коллекции еще одну песню сочинения 1967 г.⁸, мощностю аудитории которой определяется, по-видимому, числом в 40–50 человек:

Вчера в газетах я читал
О том, какой разведчик храбрый Зорге,
И я в разведчиках бывал
И рассказать о том считаю долгом.

Тогда реакции паук
Нас сызнова загнать хотел в неволю,
В Новохоперском ГПУ
Я был тогда эксперт по алкоголю.

⁶ Подобно тому как «Высоко в куполах трепетало последнее слово» в «Аллилуйе» (1916) А. Вертинского повторяет гумилевскую «Современность» (1912): «Я закрыл Илиаду и сел у окна, На губах трепетало последнее слово».

⁷ См.: [Вайнштейн 2006: 538–539].

⁸ Пользуюсь наконец-то предоставившимся случаем выразить благодарность К.Я. Макову, издавна занимающемуся нашей темой.

Кругом враги – и там, и здесь,
Со всех сторон нас окружает гидра,
А я мог кошку на спор съесть
И водки выпить мог четыре литра.

Начальник строг был, но толков,
Он как-то вызывает в кабинет свой:
«Теперь ты будешь не Дубков,
А высший математик и профессор.

Ты черен будешь, а не рыж.
Забудь свои заплечные ухватки.
Ведь завтра едешь ты в Париж
Участвовать с врагом в смертельной схватке.

Заданье должен зазубрить –
Тебе Страна Советов приказала
Последних козырей лишить
Хозяев мирового капитала».

Вот весь короткий разговор.
Ну, а потом мы с ним (забыл добавить)
Их богоматери собор
Решили к нашей матери отправить.

Вот я в Париже, скромно, тих,
Обдумываю, где поставить мину.
Вдруг главный математик их
Позвал к себе посмотреть его картины.

Ну в этом я немножко спец –
Там много нагишом по дамской части.
И я сказал: «Хорош бабец,
Но только не подходит нашей власти.

А вот, мусью, у вас в углу
Сидит такая маленькая кошка,
Я эту кошку съесть могу,
И только хвостик выплуну в окошко».

Ну кошку я, конечно, съел.
«Вот вам, мусью, мое уменье, нате!»
Гляжу – с испугу на пол сел,
Блует французский главный математик.

А после что? Ну, был скандал...
Потом по лагерям болтался долго.
Но я в разведчиках бывал,
И рассказать о том считал вам долгом.

Литература

- Балашев 1923 – *Балашев А.* Стихотворения. Нови Сад, 1923.
- Вайнштейн 2006 – *Вайнштейн О.* Денди: мода, литература, стиль жизни. М., 2006.
- Вега 1933 – *Вега М.* Полюнь. Париж, 1933.
- ЖДВ 1918 – Журнал для всех. 1918. № 4–6.
- Зарубин 1940 – *Зарубин А.* Стихи. М., 1940.
- Инбер 1918 – *Инбер Н.* Александр Вертинский // Театральная газета. 1918. 19 февраля.
- Ксюнин 1933 – *Ксюнин А.* Цыганка: Из петербургских былей // Иллюстрированная Россия. [Париж.] 1933. № 25.
- НЖДВ 1916 – Новый журнал для всех. 1916. № 2–3.
- Орлович 1921 – *Орлович Н.* Необыкновенный номер // Голос Родины. [Владивосток], 1921. № 1.
- ТИ 1919 – Театр и искусство. [Чита], 1919. № 37.
- ТЖ 1918 – Театральный журнал. [Харьков], 1918. 22 декабря.
- Тименчик 2005 – *Тименчик Р.* Анна Ахматова в 1960-е годы. М., 2005.
- Улита 1922 – *Улита.* Первый альманах Уральской литературной ассоциации. Екатеринбург, 1922.
- Чудакова, Годес, Тименчик 1986 – *Чудакова М.О., Годес Е.А., Тименчик Р.Д.* Тыняновский сборник: Вторые тыняновские чтения. Рига, 1986.

С.Г. Леонтьева
Санкт-Петербург

ПЕСНЯ И ПЕНИЕ В ПИОНЕРСКИХ РИТУАЛАХ

Непрофессиональное пение в XX в. – это ситуации семейного и корпоративного застолья, пение в колонне демонстрантов и среди отдыхающих в парке культуры и отдыха, пение нищих в подземном переходе или молодежной «тусовки» в скверике. Одной из таких разновидностей массового пения являлось исполнение песен пионерами.

Всякая советская песня, исполняемая в пионерской коллективной практике, получала название *пионерской песни*. Поэтому относить песню к пионерским следует не по ее содержанию или мелодии, а по тому, исполнялась ли она пионерами. К сожалению, описаний реального бытования пионерских песен ничтожно мало; кроме того, эти описания труднодоступны в силу своей рассредоточенности по пионерской периодике и мемуарным воспоминаниям. При этом в пионерской методической литературе есть масса обобщенных описаний, как пионеры «шагают и поют» или «сидят у костра и поют», но практически не упоминаются тексты, которые исполнялись (не говоря уже о списках текстов).

Хотя и заманчиво предположить, что источниками песенных текстов, исполнявшихся пионерами в ритуализованных ситуациях, являлись пионерские песенники, вряд ли стоит эту гипотезу абсолютизировать. Действительно, песенники издавались огромными тиражами и большей частью под однотипными названиями «Песни пионеров», «Пионерский песенник», «Песенник пионера» и т. п. [например: *Пионерпесенник* 1924; 1925; 1926; 1928; 1929; 1935; 1938; 1962]. Вожатым и активистам пионерской работы, которые составляли сценарии праздников, были адресованы рекомендательные пособия, содержавшие списки предпочтительных для исполнения песен, тексты которых можно было позаимствовать из песенников [например: *Произведения* 1966]. Однако насколько песенники участвовали в реальной песенной традиции, можно только предполагать. Казало бы, о ней можно судить по тому, что начиная с 1920-х и заканчивая

1980-ми годами определенные песни постоянно помещались в сборники. Возможно, это свидетельствует об их популярности в пионерской среде, а возможно, об эксклюзивных, личных или, напротив, идеологически санкционированных предпочтениях методистов – составителей этих песенников. Все же песенная традиция поддерживалась не столько с помощью печатных песенников, сколько фольклорными способами трансмиссии, как устными, так и письменными (рукописные песенники), а в послевоенное время еще и средствами грамзаписи (пластинки), радио- и телезаписями.

Тексты и мотивы песен воспринимались пионерами «со стороны» – запоминались при их прослушивании в различных ритуальных (сборы, пионерские костры, «орлятский круг») и неритуальных условиях (радиотрансляции, концерты хоровых коллективов). Вместе с тем обучение пионеров пению было организованным и состояло в разучивании текстов и мотивов песен: проводились специальные занятия по разучиванию песен и обучению хоровому пению, хотя последнему уделялось меньше внимания, чем первому. В послевоенные годы пионерские песни стали разучивать на школьных уроках музыки, и в этом случае соблюдению мотива уделялось больше внимания. Песни разучивались покуплетно, тексты записывались. Разучивание призвано было зафиксировать текст в памяти определенного исполнительского круга, хотя был и еще один менее формализованный способ «подключения» к текстовой традиции – подпевание (особенно в песенных припевах) на пионерских кострах, когда стройности хорового пения уделялось гораздо меньше внимания, нежели в других ритуалах (линейка, прием в пионеры, «смотр строя и песни»). Характерным случаем, когда доминировало подпевание, является так называемый «орлятский круг» (традиция, по официальной версии, восходящая к лагерю «Орленок»): отряд встает в круг, пионеры кладут руки друг другу на плечи и, раскачиваясь, поют песни.

Разученные песни составляли пассивный запас пионерских песен у исполнителя-пионера. В конкретные периоды он был разным. В 1920–1930-е годы разучиваемые песни – это в основном тексты с высокой долей идеологичности, с преобладанием «взрослых» по происхождению песен (вроде «Интернационала» или «Варшавянки»)¹. С годами запас сугубо идеологических песен сокращался, а точнее, вытеснялся песнями неполитического содержания (туристские, лирические и др.), что было связано с общим процессом ослабления политико-идеологического давления, начавшимся в 1960-е годы.

¹ Любопытно, что в большинстве песенников 1920-х годов тексты публиковались без нот, но с указанием мотива, на который их надо исполнять. Особенности публикаций текстов отражают ситуацию становления пионерского песенного корпуса: на первом этапе это в основном, за исключением большевистских и комсомольских гимнов, перетекстовки и так называемые «песни на голос». Естественность такой публикации подтверждается и тем, что перетекстовки – очень распространенное явление городского песенного фольклора. См. об этом: [Неклюдов 1997: 86–87].

Однако потребности конкретных ситуаций исполнения, например в ритуальных условиях, могли не совпадать с предполагаемым пассивным песенным запасом пионеров. Возникающие в этом случае проблемы преодолевались путем целевого разучивания песен к празднику: важно позаботиться заранее о том, чтобы тексты некоторых песен, включенных в программу праздника, были размножены и выучены собравшимися. Тогда исполнение этих песен станет по-настоящему массовым [Рябов 1984: 4].

Звучание песенных текстов – устойчивый компонент пионерских ритуалов, повторяющийся независимо от их цели. Но исполняться песни могли разными способами. Существовало два вида озвучивания песенного текста: пение и трансляция песен. В первом случае песня озвучивалась хором пионерского коллектива (звено, отряд, дружина), а во втором – транслировалась через аудиотехнику.

В том, что пионерская песня может транслироваться в ритуале, заключается кардинальное отличие исполнения песни в современной массовой культуре; в нашем случае в этом отличие пионерской песни от народной: в народной традиции невозможно пассивное восприятие текста, так как признаком фольклорной песенности является «хоровое начало», т. е. «сопереживание певца-слушателя как единого субъекта творческого процесса в фольклоре» [Мальцев 1989: 90]. «Необрядовая песня не предполагает “слушателя”, – писал Г.И. Мальцев. – Это является фактом ее поэтики, определяющим, в частности, специфику художественной формы» [Мальцев 1989: 51].

С точки зрения организаторов ритуалов (вожатых), песня является отдельным семантизированным этапом пионерского сбора, поэтому формы исполнения представляются равноценными: важно наличие участников праздника (пионеров), воспринимающих песню или в момент «живого» исполнения, или при трансляции, причем предполагается, что в обоих случаях они внимают песне «с чувством и толком». Напротив, с точки зрения самих участников, «живое исполнение» совсем не равно транслированию, так как в последнем случае песня воспринимается скорее как знаковый сигнал, нежели как содержательная информация – трансляция песни становится маркером этапа праздника, а не самим этапом. Участники обряда ждут окончания песни как знака, чтобы приступить к следующему этапу. Показательным примером является звучание песни перед выходом дружины на линейку, когда, например, участники ждут окончания первого куплета (содержание куплета не существенно!) с тем, чтобы сделать первый шаг².

² В повседневных сборах песня обычно служила маркером начала/конца сбора. Примером служит инструкция проведения сбора СДО (Совета друзей октябрят):

1. Линейка: рапорт, девиз или песня, повестка дня.
2. Переключка «Три Н» («Новое», «Нужное», «Неизвестное»).
3. Обсуждение основного вопроса.
4. Задание членам СДО на неделю.
5. Речевка или песня [Пионер 1973].

Показательно, что песня служит универсальным элементом сбора, который оформляет его границу.

Возможен и третий случай, совмещающий в себе и хоровое пение и трансляцию: под звучание фонограммы участники сбора подтягивают песню. Этот способ распространился в последние десятилетия существования организации, так как пионеры не обладали знанием необходимых для праздников песенных текстов, обычно официозного содержания.

Отдельный случай исполнения песен представляет собой смотр строя и песни, выделившийся в отдельный ритуал уже в послевоенное время. Песня исполнялась хором во время представления каждого отряда дружины, которое состояло из акционального компонента (построение, перестроение, прохождение строем), текстового – скандирования названия отряда, девиза, речевки (при ходьбе на месте, в строю), и хорового исполнения песни (при прохождении). Таким образом, песня замыкала представление отряда. Она выбиралась на отрядном сборе при организации отряда, в отдельных случаях для исполнения в этом ритуале выбирали специальную песню. Необходимость выбора маршевой песни, должно быть, объясняется возникшей в 1960-е годы «модой» на лирические отрядные песни, ритм которых не соответствовал задачам ритуала.

В наиболее аккумулятивной форме исполнение песен представлено в ритуале дружинного/отрядного «пионерского костра». Исполнение песни пионерским коллективом в этом случае становится, как правило, центральным содержательным компонентом: «Лучше устраивать отрядные костры. Собрало дежурное звено немного хворосту, уселись потеснее вокруг огонька – и пошли разговоры, рассказы, песни...» [Матвеев 1964: 22]. Обычно «пионерские костры» организовывались в летнее время, как правило, в лагерях. Впрочем, аналогичные «песенные» сборы проводились и в зимнее время, но без возжигания костра (иногда с имитацией кострища). Костровую ситуацию исполнения моделировали и специальные тематические сборы, содержанием которых являлось исключительно пение песен, например «Песни борьбы и труда», «Главное, ребята, сердцем не стареть (по творчеству А.Н. Пахмутовой)», «Хлеб и песня» [Сценарии 1984].

На костре песни исполнялись одна за другой либо хором, либо соло. Сцепление песен часто напоминает серийное рассказывание анекдотов, когда в процессе возникает цепочка анекдотов. Связность звеньев такой цепочки возникает по нескольким причинам (ассоциация, тематический блок, ключевое слово, особенности концовки текста/речевой ситуации при исполнении текста и др.), причем между каждыми двумя звеньями связь устанавливается единожды, а последующий текст может присоединяться уже на основе других признаков. Нечто похожее происходит и с исполнением песен. Порядок исполнения, регламентированный сценариями ритуалов, чаще всего представляет собой тематическую цепочку текстов песен или последовательность тематических блоков («Песни о Родине», «Песни о пионерах», «Песни о дружбе» и т. д.). Эта последовательность иерархична: сначала поются песни, более значимые с точки зрения советской идеологии, затем все менее и менее значимые. «Живая ситуация» исполнения предполагает большую свободу выбора, но полевые записи непосредственного исполнения цепочки песен на «пионерском костре», к сожалению, в

нашем распоряжении отсутствуют, а сходные современные ситуации, в которых исполняется набор песен (туристы, экспедиции), характеризуются иным репертуаром, хотя в модифицированных лагерях отдыха для детей встречаются и «традиционные» пионерские песни³. По-видимому, «живое» исполнение пионерских песен, в отличие от народного, подчиняется не столько движению групповой эмоции [Николаев 2003], сколько идейно-тематическому принципу. Следующая для исполнения песня выбирается из небольшого по количеству песен тематического круга, хотя нельзя исключить возможности иной цепочки: от песен «серьезных» к «веселым».

Есть и еще одно существенное отличие между бытованием народной песни и пионерской: текстовая цельность первой создается последовательностью построения его лирического смысла, по словам Г.И. Мальцева, на «образно-тематическом (“глубинном”) уровне» [Мальцев 1989: 128]. Пионерская же песня воспроизводится целиком, восстанавливаясь по памяти, «припоминается», а не «вырастает» из традиции в момент исполнения. Отсюда особую значимость приобретает такая композиционная единица песни, как куплет. Память исполнителей восстанавливает усвоенную при первом и последующих прослушиваниях/пропеваниях синтагматическую сочетаемость фраз текста. Это, кстати, обуславливает механизм передачи знания текста: так называемое покуплетное разучивание отрядной (дружинной, лагерной и пр.) песни. В этой связи стоит указать на еще один способ исполнения песен – пионерскую игру «Кольцовка песен»:

Играющие разбиваются на группы или звенья. Ведущий объявляет тему. Например: «Песни о дружбе». Каждая группа по очереди поет по одному куплету из песен о дружбе.

Побеждает группа, за которой осталось последнее слово (песня). Игру хорошо проводить в автобусе, на привале [Творческие 1983: 5].

Очевидно, что в этом случае играющие поют только первые куплеты или припевы. Так песни распадаются на значимые фрагменты – маркеры некоторых идеологически нагруженных тем (дружба, родина, героизм). Поэтому можно предположить, что в пионерской песенной традиции знание текста песни целиком не было строго обязательным, достаточно было иметь в пассивном запасе некоторое количество куплетов из разных песен.

³ Так, в статье А.С. Башарина описывается поздняя (1980–1990-е годы) локальная песенная традиция (п/л «Зеркальный», Ленинградская обл.). Правда, исследователь практически не касается особенностей исполнения песен, так как статья посвящена составу и трансформациям репертуара [Башарин 2000]. К сожалению, это единственная попытка фольклористическими методами описать корпус подобного рода текстов, не говоря уже о том, что научных работ, посвященных песням пионерских лагерей предшествующего периода (1920–1970-е годы), нет.

Именно поэтому при исполнении целой песни поющие в немалой степени сосредоточены на воспроизведении заданной очередности куплетов. Об этом свидетельствует и частая ситуация «путанья куплетов», усечения их количества. Наличие изначального варианта песни обуславливает столь важную категорию «дословности» и вытекающую из нее категорию «забываемости». «Основной», «изначальный» вариант в этом случае понимается носителями традиции безрефлексивно, как первый услышанный. Ведь первое знакомство с текстом могло состояться не через печатное издание с указанием авторства песни, а «на костре», под гитару, в виде фольклоризованного варианта. Более того, известны случаи санкционированного «затемнения» авторства, так произошло со скаутской песней «Картошка», автор которой (В.А. Попов) был сознательно вычеркнут из всех публикаций, а песня подверглась идеологической правке А. Жарова (заклучавшейся в удалении упоминания о скаутах, в том числе за счет усечения куплета) [Путилова 1997: 676].

Песни, звучащие на «пионерских кострах», по крайней мере в послевоенное время, переписывались (и тоже покуплетно!) в рукописные песенники и затем исполнялись «с подглядыванием» (насколько при этом записанный текст соотносился с исполняемым, сказать трудно). Отсутствие нотирования в этом случае (в отличие от послевоенных печатных сборников с нотами издательств «Советский композитор» или «Музыка») не мешало их бытованию, впрочем, во многих случаях для передачи мелодии над строчками текста расставлялись формулы гитарных аккордов. Рукописное бытование и запоминание «на слух», кстати, способствовало вариативности как текста, так и его ритмического рисунка, потере авторства, а в некоторых случаях и существенным трансформациям содержания. В исследовании А.С. Башарина, посвященном песенному репертуару пионерских лагерей, есть наблюдения над «пионериризацией» непионерских по происхождению песен. В статье в качестве примера приводится авторская песня В. Ланцберга «Алые паруса», которая из песни о любви, по словам исследователя, «вдруг превратилась в песню о дружбе» [Башарин 2000: 113–114]. Очевидно, что «вдруг» в цитируемой фразе имеет совершенно неслучайный характер. Это очевидно и для исследователя, который указывает на двойную причину такой подмены: возрастные особенности мировоззрения подростков и идеологический дискурс. Действительно, концепт «любовь» не встречается ни в каких пионерских жанрах, в то время как концепт «дружба» является одним из основных, заявленных в «законах пионеров», например в формулировке 1967 г.: *Пионер – честный и верный товарищ, всегда смело стоит за правду*.

За рамками нашего описания остались многочисленные ситуации менее ритуализованного исполнения песен. Это пение на отрядных «огоньках», в походах, поездках и пр. Песни в этих ситуациях, как правило, исполнялись по тому же цепочечному принципу, что и на костре.

Описанные ситуации исполнения в той или иной степени были организованы взрослыми. Причем во многих случаях во время подготовки к этим ситуациям, особенно если они носили ритуальный характер, создава-

лись специальные инструкции, конспекты или даже сценарные записи (сценарии), в которых регламентировался порядок исполнения песен, их состав и особенности исполнения (хором, громко и пр.). Насколько точно эти сценарии воплощались, судить сложно, но эти виды фиксации планируемого ритуала весьма любопытны.

К таким фиксациям ритуалов относятся сценарии тематических сборов, посвященные истории пионерской песни [*История* 1967; *Рябов* 1984].

Как сообщается во вступлении к сценарию «Звонкая летопись (У нас есть музыка своя!)», «основная задача праздника – пробудить в каждом школьнике гордость за свою песню, рассказать об истории создания известных пионерских песен, предложить способы их театрализации» [*Рябов* 1984: 3]. Во вступлении сказано, что песни расположены в хронологическом порядке (Гражданская война, рождение пионерской организации, «ее первые годы», песни Великой Отечественной войны и первые послевоенные годы), но в основе расположения заложен и другой принцип – подчинение мифологизированной истории пионерской песни.

Состав и порядок песен следующий:

Пусть всегда будет солнце⁴ (сл. А. Островского) – трансляция;
Песня о песне (сл. Н. Олева) – хор;
Веселый барабанщик (сл. Б. Окуджавы) – соло и хор;
Наш паровоз, вперед лети – трансляция;
Орленок (сл. Л. Шведова) – дуэт и хор;
Песня из к/ф «Бумбараш» (сл. В. Михайлова⁵) – соло;
Взвейтесь кострами (А. Жаров) – хор;
Юность (сл. И. Френкеля) – хор;
Эх, хорошо (сл. В. Шмидтгофа) – хор;
Песня о первом пионерском отряде – хор;
Тимуровцы (сл. К. Ибрлева) – соло и хор;
Гайдар шагает впереди – хор;
Священная война (сл. В. Лебедева-Кумача) – трансляция;
Синенький скромный платочек – трансляция;
В землянке (сл. А. Суркова) – хор;
Песня о пионерах-героях (сл. С. Гребенникова, Н. Добронравова) – хор;
Гимн Всемирной Федерации демократической молодежи (сл. Л. Ошанина) – хор;
Новая пионерская (сл. Ю. Коринца) – хор [*Рябов* 1984].

Состав песен демонстрирует, как методисты понимают понятие *пионерская песня*. Это любая советская песня, идеологически удовлетворяю-

⁴ Названия и авторство песен приводятся в соответствии с источником.

⁵ В действительности автором слов является Ю. Ким.

щая задачам ритуала, а именно мифологизации истории пионерской песни, которая осуществляется несколькими способами:

1. При отборе песен в сценарий и их расположении учитываются два принципа: содержание песни и время создания ее текста. Так, песня «Орленок» была написана в 1936 г., но ее содержание у составителя сценария соотносилось с годами Гражданской войны, поэтому эта песня помещается в группу песен «первых лет революции». Таким же образом интерпретируется и песня Б. Окуджавы «Веселый барабанщик» – первые пионеры воспринимались еще в 1920-е годы как группа детей во главе с барабанщиком и/или горнистом (а к 1980-м – этот групповой образ мифологизировался окончательно), поэтому фигура барабанщика имела в массовой пионерской словесности особое значение. Это персонаж, воплощающий собой не просто члена пионерского отряда, а «застрельщика», как говорили в 1920-е годы, и именно он ассоциировался с первыми пионерскими отрядами. Поэтому песня, написанная в 1957 г., в сценарии занимает место в ряду с песнями «первых лет революции». Аналогично используется песня из к/ф «Бумбараш», вышедшего в прокат в 1971 г.

2. В сценарии песенные персонажи группируются вне зависимости от времени создания песенного текста. Так, уже названные Барабанщик, Орленок, Бумбараш объединяются в одну группу:

Учитель: Песенные герои первых лет Революции! На торжественную переключку – становись!

Барабанщик /становясь по стойке «смирно»/: Номер первый – веселый барабанщик!

Орленок /четким военным шагом подходит к нему и принимает строевое равнение/. Номер второй – Орленок!

/Из конца зала раздается звонкий голос: Номер третий – Бумбараш!

Бумбараш с песней проходит по залу и поднимается на сцену/ [Рябов 1984: 13].

428

Так формируется мифологическое представление об одновременности их существования в истории не только пионерской песни, но и действительной истории революционных лет. Этому способствует и соположение песенных (художественных) и реальных персонажей: например, Шуры Анисимовой (пионера-героя) и Орленка.

3. Историческое время сжимается: события, удаленные во времени, сближаются или даже совмещаются. Эту особенность советского нарратива в целом отмечает Х. Гюнтер: «Для советской культуры возникает проблема насильственного укорочения необходимого для мифологизации исторических лиц промежутка времени, который, как правило, занимает столетия, или как минимум десятилетия. Поэтому применяются механизмы фальсификации и манипуляции историческими фактами, для

того чтобы сжимать индивидуальное в образцовые парадигмы» [Гюнтер 2000: 745]⁶.

В тексте сценария именно таким образом интерпретируется возникновение гимна пионерской организации – как моментальный акт творения гимна, а значит, и новой песенной традиции. После информации о создании пионерской организации в 1922 г. в сценарии сообщается:

Пионер: *С первых же дней* (курсив наш. – С. Л.) у нас была своя песня!
Пионерка /подходя к строю/: Идея создания первой песни пионеров принадлежала Н.К. Крупской!
Барабанщик: Комсомольцу Саше Жарову поручили написать песню, да еще и в двухнедельный срок!
Пионерка: А музыку написал комсомолец Сергей Дешкин
Пионер: Сколько красногалстучных поколений связало с этой песней свои первые шаги в пионерских отрядах! [Рябов 1984: 15].

Апелляция к историческим личностям, значимым для пионерской организации, в приведенном фрагменте требует комментария. Фигура Н.К. Крупской как идеолога создания пионерской организации занимает видное положение в массовой пионерской словесности. Член Коллегии Наркомпроса РСФСР и вдова вождя мифологизируется, приобретает черты демиурга, инициировавшего и мгновенно осуществившего создание детской коммунистической организации. Такой образ Н.К. Крупской представлен в пионерской публицистике начиная с 1920-х годов и заканчивая 1980-ми.

Упоминание во фрагменте поэта Александра Жарова сопровождается указанием на его партийную принадлежность (равно как и Сергея Дешкина) – *комсомолец Саша Жаров, комсомолец Сергей Дешкин*. Мотив преемственности пионеров и комсомольцев (и/или партии) – один из центральных в пионерской словесности. Он многократно заявляется в уставе, и в частности в «Законах пионеров» (например, в 1929 г.: *Пионеры – младшие братья и помощники комсомольцам и коммунистам в общей борьбе за дело рабочего класса*). И столь же настойчиво повторяется в неуставных словесных текстах, например в самодельной и авторской поэзии, которая также используется в ритуалах.

В сценарии представлены все виды исполнения песен: трансляция, сольное пение, пение дуэтом, хоровое пение. Они чередуются в соответствии с ходом сценарного действия.

⁶ Этот же принцип лежит в основе первых советских инсценированных праздников. С.Ю. Малышева отмечает, что «одной из существенных черт инсценирования реальных событий было весьма произвольное обращение с фактами в угоду логике создававшегося мифа» [Малышева 2004: 281], ср. у нее о мифологизации «недолгой советской истории» [Малышева: 2004: 246–283]. Видимо, это общая черта сценариев советского периода. Хотя напрашивается параллель и иного рода: такой же принцип лежит в основе создания литературного произведения как такового, так называемое смещение времен.

На примере тематического сбора видно, как пение и песня использовались при создании мифологических текстов пионерской организации. В сценарии любого другого тематического сбора выборка и расположение песен также подчинены прежде всего идеологическим/мифологическим, а уже затем педагогическим, развлекательным и другим задачам праздника.

Исполнение песен в пионерской среде периода Всесоюзной пионерской организации имени В.И. Ленина – уже факт прошлого, так же, как ушли в прошлое и сами ритуалы, и даже пионерские песенники в библиотеках (малых городов, сел, школ) планомерно уничтожаются как потерявшие свою актуальность. При этом в период своего реального существования пионерские песни послужили формированию устойчивого круга общеизвестных клише, иначе – прецедентных текстов. В настоящее время именно эти тексты, а с ними и ситуации их песенного исполнения сохраняют свое значение, потому что манифестируются в воспоминаниях людей, цитируются в речи, а посему имеют важное значение для постсоветской культуры.

Литература и источники

- Башарин 2000 – *Башарин А.С.* Песенный репертуар пионерлагерей: «Пионерские» песни и «пионерские» варианты // *Традиция в фольклоре и литературе.* СПб., 2000. С. 105–121.
- Гюнтер 2000 – *Гюнтер Х.* Архетипы советской культуры // *Соцреалистический канон: Сб. статей / Под общ. ред. Х. Гюнтера, Е. Добренко.* СПб., 2000. С. 743–784.
- История 1967 – *История пионерской песни: Концерт-лекция.* Курган, 1967.
- Мальшева 2005 – *Мальшева С.Ю.* Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы: (1917–1927). Казань, 2005.
- Мальцев 1989 – *Мальцев Г.И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989.
- Матвеев 1964 – *Матвеев В.Ф., Матвеева Л.Г.* 99 советов на одно лето. М., 1964.
- Неклюдов 1997 – *Неклюдов С.Ю.* Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // *Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова, И. Полинской // Berkeley Slavic Specialties.* 1997. Вып. 2. С. 77–89.
- Николаев 2003 – *Николаев О.Р.* Новый год: праздник или ожидание праздника // *Отечественные записки.* 2003. № 1. С. 176–187.
- Пионер 1973 – *Пионер – товарищ и вожак октябрят (Рекомендации по организации работы СДО в школе).* Челябинск, 1973.
- Пионерпесенник 1924 – *Пионерский песенник.* Владивосток, 1924.
- Пионерпесенник 1925 – *Пионерский песенник.* М., 1925.
- Пионерпесенник 1926 – *Пионерский песенник.* М., 1926.

- Пионерпесенник 1928 – Пионерский песенник. М., 1928.
- Пионерпесенник 1929 – Пионерский песенник. М., 1929.
- Пионерпесенник 1935 – Пионерский песенник. Ижевск, 1935.
- Пионерпесенник 1938 – Пионерский песенник. М., 1938.
- Пионерпесенник 1962 – Пионерский песенник. Копейск, 1962.
- Произведения 1966 – Произведения для школьных хоров и оркестров: К 50-летию Великого Октября: (Рекомендательный список). М., 1966.
- Путилова 1997 – *Путилова Е.О.* Поэзия 1920–1930-х годов – детям // Русская поэзия детям. СПб., 1997. Т. 2. С. 5–64.
- Рябов 1984 – *Рябов В.* Звонкая летопись (А у нас есть музыка своя!): Сценарий праздника пионерской песни в 2-х частях. М., 1984.
- Сценарии 1984 – Сценарии массовых праздников для детей и подростков. Киев, 1984.
- Творческие 1983 – Творческие дела в пионерском лагере: Методические рекомендации старшим и отрядным вожатым, пионерскому активу. Л., 1983.

КАК ПОГИБЛА ОЛЯ И РОДИЛСЯ ФОЛЬКЛОР¹

В 2004 г. Сергей Юрьевич Неклюдов давал на своем семинаре по городской песне задания на дом: разобрать какой-нибудь текст. Спустя почти два года домашнее задание наконец выполнено.

Рябов	Спойте. Я заплачу. (Дает ему деньги.)
	<...> Давайте-ка старинное.
Слепой	Старинное... Старинное... (Поет.)
	Все васильки, васильки...
Рябов	Э, куда хватил...
	Ну ничего, ничего. Продолжайте.
Слепой	(поет): Все васильки, васильки,
	Много мелькает их в поле,
	Помню у самой реки
	Я собирал их для Оли.
	Низко головку наклонит,
	Милый, смотри, василек
	Твой поплывет, мой утонет...
Рябов	Да... Грустная история.
	Спасибо.

Александр Вампилов. Утиная охота.

Вопрос вопросов в фольклористике – установить, как возник тот или иной фольклорный текст, какие внутренние механизмы или внешние условия привели к тому, что появился текст, переходящий от носителя к носителю и воспроизводимый по некоторому сценарию. Конечно, зачастую мы имеем дело с текстами фольклора, которые изменились незначительно по

¹ Статья была написана при поддержке гранта NVO-RFBR 05-06-89000a.

Работа не могла быть написана без помощи коллег из г. Кирова: Т.К. Николаевой, В. Коршунова и В. Семибратова, а также коллег из Кировского областного краеведческого музея. Неоценимую помощь в сборе материалов также оказал В. Напольских.

сравнению со своими литературными прототипами (например, романс «Черная шаль»), но это всего лишь означает, что уже в исходном прототипе были заложены те тенденции (для городского романса это прежде всего любовный конфликт), которые актуальны для фольклорной традиции. Что делать с литературным прототипом, когда конфликт, присутствующий в фольклорных вариантах данного произведения, отсутствует в литературном, а само произведение, так сказать, совсем «не о том»? Можно идти двумя путями. Согласно первому подходу возникновение фольклорного текста из литературного – процесс стохастический. Согласно второму – этот процесс направленный, и он определяется, а в некотором смысле даже *управляется*, изначальной потребностью фольклора в использовании клише: изменение литературного текста в фольклорный будет происходить таким образом, чтобы каждому литературному мотиву/образу подыскивалось некое фольклорное соответствие, иначе такой литературный образ/мотив не трансформируется в фольклорный. Если мы будем придерживаться первой точки зрения о возникновении фольклорных текстов (а ее сторонников достаточно), то нам остается только смотреть на найденные фольклорные варианты «Васильков», не пытаясь ничего объяснить. Однако если изменения были направленными, а не стохастическими (т. е. если мы признаем, что эволюция текстов есть), то такие трансформации должны происходить на всех уровнях текста: лексическом, семантическом, прагматическом. «Так, обычно неясно, каким именно путем книжное произведение попадает в фольклор и кем производится первое редактирование литературного прототекста (отбор и перекомпоновка строф и строк, их “дописывание” и т. п.), превращающее авторское стихотворение в фольклорную песню. И уж совсем неуловимы точки “ветвлений” традиции, приводящих к возникновению новых, прежде всего, сюжетных, версий ранее фольклоризованного произведения. Еще никто не описал, как этот процесс протекает в реальности» [Неклюдов 2005].

Итак, почему все же это довольно рядовое стихотворение дало толчок для богатой романсной традиции? А насколько она богатая, судите сами – по 31 примеру в приложении к настоящей статье. Прежде всего, для этого есть причины «внешнего», социокультурного характера.

Романс, мелодекламация, кинопесня

Стихотворение А.Н. Апухтина «Сумасшедший» было написано в 1890 г. Довольно быстро возникла мелодекламационная версия Н.В. Киршбаума. Произведение было настолько популярно, что его исполняли (или делали по нему сценическую постановку!) в абсолютно разных социальных группах (от военных летчиков до деревенского театра). Довольно быстро появились «народные» версии – в приложении можно увидеть несколько вариантов 1932 и 1936 гг., хотя есть свидетельства об их существовании и в начале 10-х годов XX в. [Финагин 1927], но насколько раньше – судить трудно, так как таких альбомов сохранились единицы. Вот отрывок из вос-

поминаний (речь идет о периоде примерно с 1917 до 1924 г.) об исполнении «Васильков» беспризорниками:

...Красная комната заполнялась детдомовцами. Они рассаживались на скамьях, на чурбаках, толпились возле печурки... Девочки и ребята внимательно слушали взрослых, в некоторые песни вплетали свои голоса. Помню, что совместно исполняли «Смело мы в бой пойдем», «Все васильки, васильки», «Где гнутся над омутом лозы» [Шефнер 1983].

Еще раз повторим, что мелодекламация этого стихотворения входившая во все дореволюционные «Чтецы-декламаторы», была очень популярным в эстрадном и любительском репертуаре (исполнялась, например, П.Н. Орленевым).

Изредка устраивали у нас в семинарии литературно-музыкально-вокальные вечера. Как они были интересны нам! Некоторые декламаторы были удивительными артистами. Солнцев потрясающе читал «Сумасшедшего» Апухтина!²

Эта традиция декламации Апухтина дожила до середины XX в. Вот воспоминания военного летчика, относящиеся к 1944 г.:

Пурга крутила несколько суток, а в нашей комнате то разгорались, то затихали оживленные и шумные разговоры. К вечеру к нам неизменно заглядывал Семен Жаров, внося в общую атмосферу нового содружества некую лирическую струю, поскольку с нетерпением ждал той минуты, когда ему будет позволено снова усладить нас Апухтиным. Диковинная странность: среди нескончаемого множества поэтов избрать своим кумиром почти забытого к тому времени Апухтина! Коронным номером в Семеновом репертуаре был, конечно, «Сумасшедший». Семен становился в угол и, имея перед собой пространство не более двух шагов, принимал, сообразно сюжету, то надменные позы:

Вы знаете, на днях
Я королем был избран всенародно...

то трагические – заламывал и воздевал руки, цепляя пальцами потолок, отчего оттуда сыпалась труха с клопами,

Все васильки, васильки –
Красные, желтые всюду...

метался он из стороны в сторону [Решетников 2004: 302].

² Федченков Вениамин, митр. Школа, общество и Церковь // Федченков Вениамин, митр. Россия между верой и безверием. <http://www.pravbeseda.ru/library/?page=book&id=699>

Декламация (мелодекламация) этого стихотворения создала в конце концов некоторую художественную мини-традицию – в нескольких культовых советских фильмах для *пародийного* подчеркивания артистичности или псевдоартистичности персонажа демонстрируется как раз эпизод исполнения стихотворения «Сумасшедший». Так, например, героиня фильма «Карнавал», которую играет Ирина Муравьева, на приемной комиссии пытается прочитать как раз это стихотворение. Или другой пример – из романа Ю. Германа «Дорогой мой человек»:

– Дураки! – сказала Ашхен. – Самодовольные идиоты! Правда, Володя, Зиночка хорошо читает? Она раньше декламировала, когда была молоденькой, – «Сумасшедший», кажется Апухтина, и это, знаете, «Сакья-Муни». Не слышали? Когда-нибудь Зиночка вам продекламирует! И она показала, как Бакунина читает стихи. Для этого Ашхен Ованесовна слегка вытаращила свои черные глаза, перекосила рот, попятилась к стене и воскликнула:

Поздно, вошли, ворвались,
Стали стеной между нами,
В голову так и впились,
Колют своими листьями...

– Лепестками! – подсказала Зинаида.

– Ха! – угрожающе зарычала Ашхен. – Ха!
Рвется вся грудь от тоски,
Боже, куда мне деваться?
Все васильки, васильки,
Как они смеют смеяться!

– Сильно? – спросила она у Володи.

– Что сильно, то сильно, – сказал Устименко [Герман 1990].

Однако ключевую роль в судьбе стихотворения сыграла, видимо, не столько традиция (мело)декламации апухтинского текста, столько другой факт, напрямую имеющий отношение к истории кино. В конце 10-х годов после феерических показов первых киноопытов братьев Люмьер в Россию приходит кино. Однако кино – немое, а время показа кадров – несколько минут. Поэтому популярными становятся короткие сценки, которые показываются 5–15 минут и сопровождаются граммофонной записью. Первый такой фильм – оператора А. Дранкова «Понизовая вольница» («Стенька Разин», 1908), экранизация русской народной песни «Из-за острова на стрежень» – проигрывался под сочиненную М. Ипполитовым-Ивановым музыку, записанную на граммофонную пластинку.

Естественно, что «романсы с сюжетом» в таких условиях получили преимущество. Так возникает жанр *кинопесни*. Валерий Босенко отмечает: «Как это ни невероятно, но за двенадцать лет существования русского дореволюционного кино на российские экраны ежегодно выпускалось несколько фильмов, по преимуществу прямых песенных экранизаций, либо лент, в названии которых намеренно использовался вполне узнаваемый песенно-поэтический зачин. <...> Зато обиходный набор киноприемов и

средств выразительности был вполне достаточен, чтобы взяться за перенос на экраны свода популярных стихов и песен поэтов преимущественно второй половины XIX в. и рубежа веков. Лидерство в этом ряду оставалось за Н.А. Некрасовым – «Генерал Топтыгин» (1910), «Коробейники» (1910, повторная экранизация – 1917), «Лихач-кудрявич» (1911), «Огородник лихой» («Не гулял с кистенем я в дремучем лесу», 1911), «Как дошла ты до жизни такой» («Убогая и нарядная», 1915), «Ой, ты доля девичья» (1916, по знаменитой песне «Меж высоких хлебов...») и драматическая иллюстрация к хрестоматийному стихотворению «Еду ли ночью по улице темной...» (1916) [Босенко 2001: 285–293; также см. Гусев 1991].

Босенко специально отмечает сверхпопулярность Апухтина и в этом жанре: «Следом по популярности и востребованности публикой шел А.Н. Апухтин. В особенности его стихотворный монолог “Сумасшедший” пользовался каким-то бешеным спросом: “Mania grandiosa” (другие названия: “Мания величия, или Записки сумасшедшего”, “Васильки”³, 1910), “Сумасшедший” (1910, повторная экранизация двух сцен), “Сумасшедший от любви” (1911), “Сумасшедший философ” (1911), “Записки сумасшедшего” (1913; но не исключено, что этот фильм был экранизацией произведения Гоголя), “Между жизнью и смертью” (1914) и снова “Сумасшедший от любви” (1914)» [Босенко 2001: 285–293].

Данные по дореволюционным немым фильмам на литературные сюжеты показывают, что стихотворение Апухтина – на первом месте. На сюжет «Сумасшедшего» было создано девять разных фильмов, что согласуется с перечнем, представленным в [Босенко: 285–293]. К сожалению, все они, включая и самый известный (одна из постановок «Сумасшедшего» принадлежала известному актеру немого кино П. Чардынину), судя по всему, не сохранились:

- «Сумасшедший» А. Апухтина – 9 фильмов;
- «Хирургия» А. Чехова – 7;
- «Полтава» А. Пушкина – 5;
- «Борис Годунов» А. Пушкина – 4;
- «Братья-разбойники» А. Пушкина – 4;
- «Записки сумасшедшего» Н. Гоголя – 4;
- «На бойком месте» А. Островского – 4;
- «Последнее слово подсудимого» А. Майкова – 4;
- «Преступление и наказание» Ф. Достоевского – 4;
- «Тарас Бульба» Н. Гоголя – 4;
- «Человек из ресторана» И. Шмелева – 4;
- «Война и мир» Л. Толстого – 3⁴.

³ Обратите внимание, что уже в этой экранизации стихотворение «Сумасшедший» получает название «Васильки».

⁴ Системная информация по отечественному кино: 1896–1996. Текст опубликован в журнале «Искусство кино» (1996. № 4–5). Данные по немому кино взяты из двух источников: Вишневский Вен. Художественные фильмы дореволюционной России. М.: Госкиноиздат, 1945; Лебедев Н.А. Очерк истории кино СССР: Немое кино (1918–1934). М.: Искусство, 1965.

В это десятилетие песенный фольклор как никогда больше сумел «слиться» с массовой культурой в виде жанра *кинопесни* – постановки киноверсий фольклорных и фольклоризованных романсов, озвученных грамзаписями или живыми актерами. Это жанр жил только одно десятилетие, но за это время возникло большое количество трупп, путешествовавших по провинции с такими «кинопеснями», – труппы В. Ниглова, Д. Вайда-Суховия, А. Фильберга, С. Крамского, А. Алексеенко, актерский дуэт Абро. Своеобразными лидерами жанра среди русских народных песен числились дважды экранизированный “Ухарь-купец” (1909, 1916) – причем в более позднем фильме фольклорный источник был транскрибирован поэтическим текстом И.С. Никитина, – а также трижды переносимый на экран “Ванька-Ключник” (1909 и дважды в 1916-м). Мотив русской тройки (и, соответственно, эффект ее бега на экране) варьировался в навеянном цыганским романсом фильме “Гайда, тройка” (“Тройка”, 1912), “Вот мчится тройка почтовая” (1915), “Запрягу я тройку борзых, темно-карих лошадей” (1916). К ним тематически примыкает и фильм “Когда я на почте служил ямщиком” (1916) с характерным для сюжета “дорожным” рассказом героя. Исключительный успех у публики имела лента по знаменитому и доныне романсу “Ямщик, не гони лошадей” (1916). Дважды становилась фильмом русская народная песня “По старой калучской дороге” (1911, 1917), к тому же в последней ее экранизации имел место сценарий, написанный в стихах. Список этих своеобразных экранизаций вправе продолжить такие ленты, как “Последний нынешний денечек” (1911, повторная экранизация – 1915) и “Камаринский мужик, или Касьян-именинник” (“Касьян обижен”, 1911), “Хаз-Булат” (1913) и “Ах, зачем эта ночь так была хороша...” (1916), “Бывали дни веселые, гулял я молодец...” (1916), “Кольцо души-девицы [я в море уронил]” (1916), “Эх, дубинушка, ухнем!” (“Эй, ухнем!” / “Дубинушка”, 1916), “Пускай могила меня накажет” (1917) и “Есть на Волге утес” (1917). Не мог не быть экранизированным и знаменитый цыганский романс “Очи черные, очи страстные...” (1916). А мелодрама “Почему я безумно люблю” (1917) впрямую была навеяна не менее популярным в те годы одноименным романсом. Вниманием кинематографистов не были обойдены и русская фабричная песня “Маруся отравилась” (1916) и даже любимый публикой городской бульварный романс “Погиб я, мальчишка, погиб навсегда” (1917)» [Босенко: 285–293].

437

Таким образом, почва для превращения стихотворения Апухтина в фольклоризированный романс «Васильки» была к 20-м годам уже очень хорошо подготовлена. Поэтому неудивительно, что стихотворение «опустилось» в фольклор. Но сразу возникает следующий вопрос: каким образом из сюжета стихотворения (сумасшедший бредит о своей дочери) получился романс с классическим любовным сюжетом: возлюбленный убивает свою милую за (мнимую) измену?

На данный момент мы имеем 31 фольклорную версию, из них один текст 1932 г. и два – 1937 г. (далее они будут называться *ранние редакции*; см. приложение). Они для удобства разбиты на тематические группы по типу сюжета, при этом два текста из ранних редакций в нижеследующей таблице отсутствуют по той причине, что сюжет их еще близок апухтинскому произведению.

Таблица 1

Тип сюжета	Количество вариантов
I. Оля катается на лодке с милым – милый ее убивает (немотивированно).	8 вариантов
II. Оля катается на лодке с милым – шутя говорит милому, что его не любит – милый ее убивает.	7 вариантов
III. Оля катается на лодке с милым – милый упрекает ее в измене – милый ее убивает, при этом – один подвариант, в котором: Оля катается на лодке с милым – говорит милому, что разлюбила его – милый упрекает ее в измене – милый ее убивает.	9 вариантов
Дополнение: «Нюра» – девушка Нюра умирает от чахотки. Текст имеет много цитат из «Васильков».	1 текст

Как видно, подтипы сюжета распределяются почти поровну. И тому и другому сюжетному варианту находят аналогии в фольклорной традиции.

Варианту II (Оля катается на лодке с милым – шутя говорит милому, что его не любит – милый ее убивает) можно сопоставить такой, например, текст:

Взял красотку на колени,
Сказал: Любишь ли меня?
Ей уж тошно-невозможно,
Сказала: Не люблю тебя!
Тут моряк разгорячился,
Бросил девушку за борт.
Девка с русою косою
Трепеталась по волнам.
Трепетала,
правой рученькой махала:
Какой моряк злосчастный мой,
Нельзя и пошутить с тобой
[Адоньева, Герасимова 1996: № 108].

А *варианту III* (Оля катается на лодке с милым – милый упрекает ее в измене – милый ее убивает) можно сопоставить балладу «Ревнивый па-

рень», записанную в Эльзасе молодым Гёте в 1771 г. и опубликованную Гердером в «Народных песнях» [Гугнин 1996: 84]. (Спасибо С.Ю. Неклюдову за указание на данный пример.)

Три звездочки на небе ясном
Сияют над милой три дня.
«Ах здравствуй, любимая, здравствуй!
Куда привязать мне коня» [...]»
«Ах, милая, как мне тоскливо
И как тяжело на душе.
Я слышал, под этою ивой
Ты с кем-то сидела уже».
Не нож ли в руках очутился?
Не острый ли это клинок
Красавице в сердце вонзился?
И брызнула кровь на песок.
Он снял с ее пальца колечко,
Он снял золотой перстенок
И бросил в прозрачную речку,
Что резво бежала у ног.
«Кати-покати его речка
До самых глубоких морей,
Один я остался навечно,
Уж нет любимой моей».

Сдвиг семантики и фольклорная картина мира

Как умерла Оля?

Напомню, что стихотворение Апухтина «Сумасшедший» («Садитесь, я Вам рад») представляет собой монолог сумасшедшего, обращенный, видимо, к его жене Маше, пришедшей его навестить. Во время монолога упоминается дочь Оля. В какой-то момент у героя наступает просветление и он произносит известный монолог. Любовный конфликт в тексте стихотворения отсутствует начисто. Судьба дочери сумасшедшего – Оли – не вполне ясна. Она как-то связана с его бредом о васильках. Возможно, у реки на васильковом поле у него случился первый приступ сумасшествия. Возможно, Оля⁵ каким-то образом погибла или он сам был этому причиной. Мы знаем из текста стихотворения, что в актуальном настоящем Оля никак не присутствует, потому что сумасшедший, проявляя какие-то проблески разумности, спрашивает, почему ее не привели. И хотя ничто в тексте не дает возможности четко утверждать, что девочка умерла, многие вос-

439

⁵ Можно предположить, что имя «Оля» в стихотворении Апухтина должно отсылать читателя фонетически к имени «Офелия» из шекспировской пьесы – в обоих произведениях присутствует тема сумасшествия.

принимают уже оригинальный текст Апухтина именно таким образом. Например, один из авторов данного сборника, припоминая этот текст, спросил: *Как, разве она не умерла от чахотки?* На мой вопрос – *почему, собственно, от чахотки?* – последовал в общем вполне закономерный ответ: *потому что «без конца целовал // Бледные ножки худые»*. Ср. другие примеры:

А мне вот помнится песня, которую бабушка пела:

Ох, васильки, васильки,
Много мелькает их в поле.
Помню у самой реки
Мы собирали их с Олей.
Оленька бросит цветок
Мило головку наклонит.
Папа, смотри, василек
Мой поплывет не утонет.
Я ее на руки брал
В глазки смотрел голубые
И без конца целовал
Бледные щечки худые...

В этом месте я безутешно плакала, потому что девочка была тяжело больна и должна была умереть [ЖЖ-2005, 1].

Прежде всего, надо сказать, что эту песню я услышала от дедушки. (Дедушка любит петь и поёт замечательно). Слушала я её один раз. Потом я затыкала уши и кричала «Дедушка!!! я же просила не пой никогда эту песню!!!» [ЖЖ-2005, 2].

В тексте песни (стихотворения) «Нюра» 1937 г. – в том же, кстати, альбоме, в котором были и два варианта «Васильков», девушка также умирает от чахотки. В «Нюре» есть многочисленные переключки с текстами «Васильков», включая один и тот же размер – трехстопный дактиль, правда, в случае с *Нюрой* размер часто сбивается:

Нюра красива собою.
у Нюры большая коса,
но замечательно дивны
ее голубые глаза.
Глазки задумчивы были,
и ковалеры толпой
Нюрочку все окружили,
Нюра гордилась собой.
Шапки, панамы и кепи
Снимались и кланялись Нюре всегда

Но береги Нюра глазки
глазки погубят тебя
Нюра не надо влюбляться
Нюра не надо любить
Любви ведь нельзя доверяться
Любовь ведь не любит шутить
Дошли и до Нюрочки слухи
Что милый гуляет с другой
Нюрочка крикнула громко
и тут же рассталась с душой
Сошла и с лица ее краска
Нюра взгляни на себя
Вот что наделали глазки
Выдали сами себя
Нюра в чахотку уж вышла
Нюра в постели лежит
Но милый про это не знает
что Нюрочка плачет грустит
Сложила прекрасные руки
на исхудалую грудь
Карие очи закрыла
и больше уже ей не вздохнуть.
Вот уж и месяц проходит
Крест одинокий стоит
Вот уж и холод осенний
вот и могилка твоя
Спи же моя дорогая
Спи не забудь же меня
[Чуркина 1936].

Таким образом, фольклорной традиции явно необходимо добиться ясности и прояснить до конца судьбу Оли.

В апухтинском оригинале дочь рассказчика плетет венок и кидает его в реку. В фольклорной же картине мира это может иметь только одно истолкование:

441

[На Ивандень венки плели?] Да, венки плели, девушки плели венки.
[С ними гадали, бросали в реку?] Ну бросали, я тожо этого не знаю.
Слыхать слыхала, но не знаю. [В рожь не ходили?] Венки плели из
желтых цветов, но больше венки плели, во ржи бывают васильки, го-
лубые васильки. Синенькие такие, голубые. Так вот из таких василь-
ков плели. Девушки плели венки, выходили на берег. Рвали сначала,
а потом венки плели на берегу на речку. И бросали, там уж какая, на-
верно, примета была – я не знаю я⁶.

⁶ Поздняк Валентина Игнатьевна, 1938 г. р., род. в с. Лекшмобор, там жила до 1952 г., до 1973 г. жила на Украине, с 1973 г. в с. Лекшма, д. Чагловская. 5 кл. обр. (зап. в эксп. кафедры фольклора РГГУ).

Кроме того, на васильках гадали о любви, а *видеть васильки во сне* означало свидание. («Васильки были, гаданье было: любит – не любит, плюнет – поцелует, к сердцу прижмёт, своей назовёт») ⁷. Существовал и существует до сих пор обряд гадания: на Ивана Купалу девушки бросали венки (часто из васильков) в воду. Основная дихотомия была такой: потонет – умрет в этом году / к берегу прибьет – замуж выйдет. А сами васильки связывались с темой любовного свидания. Бросание венка из васильков в реку Олей с точки зрения носителя фольклорной традиции оценивалось как гадание о собственной судьбе. Поэтому, видимо, в половине текстов василек Оли тонет, в отличие от апухтинского текста:

<i>Олечка бросит цветок</i>	Оля цветочек возьмет,
<i>В реку, головку наклонит...</i>	Набок головку наклонит,
<i>«Папа, – кричит, – василек</i>	– «Милый, смотри, василек,
<i>Мой поплывет, не утонет»?!</i>	Твой поплывет, мой утонет... »

[Саров 1980]

В городской песне плетение венка имеет отчетливую погребальную семантику:

Сердце девушки гибель чужло,
И веночек сплела для себя
[Адоньева, Герасимова 1996: № 93].

Оля любила реку

Вот перед нами два варианта из ранних редакций – что примечательно, из одного и того же альбома – один вариант был помещен на первой странице, а второй – почти на последней.

Все васильки, васильки
много мелькает их в поле
помню до самой реки
мы собирали для Оли.

Все васильки, васильки
сколько их в поле мелькало
до самой реки
мы собирали для Лели

**Оля любила реку
ночью на ней не боялась
вспомню она по весне
с милым на лодке каталась.**

Олечка бросит цветок
к речке головку наклонит
милый смотри Василек
мой поплывет не утонет

Лелечка кинет цветок
мой поплывет не утонет

Я ее на руки брал
в глазки смотрел голубые
губки ее целовал
бледные ручки худые.

я ее на руки брал
глазки смотрел голубые
И без конца целовал
бледные щечки худые.

⁷ Зап. в д. Печниково, в 1997 г., сонник принадлежит Мамонтовой Вере Михайловне, 1933 г. р., мест., д. Лазаревская. 7 кл. обр.

Как эти дни далеки
долго ль таится я буду
все васильки, васильки
синие, синие всюду.

[Видишь] смеются они
слышишь сползают по крыше
вот подползают ко мне
лезут все выше и выше

Позно вошли ворвались
стали стеной между нами
в голову так и впились
колют ее лепесками.

Рвется вся грудь от тоски
папа куда мне деваться
все васильки, васильки.
Как они смели смеяться.

Оля любила реку ночью
она не боялась
часто вечерней порой
с милым на лодке катались

Раз пригласил он ее
Лелю на лодке кататься
Оля согласна была
нечего тут было стесняться

тихо отплыли они,
тихо по ветру помчались.
Оля не знала о том
что тут опасность грозилась

милый тут вынял кинжал
близко над Олей склонился
У Оли венки из рук покатылись

Труп ее бросил в реку
Сегодня лишь дальше поплыли.
и написал на груди
Олю любовь загубила

Наутро пришли рыбаки
Олю нашли у разлива
надпись была на груди
Лелю любовь загубила

При этом первый вариант гораздо ближе к апухтинскому оригиналу, чем второй текст, в котором уже разворачивается цельный любовный конфликт, а не отдельные намеки на него. При этом в обоих вариантах присутствует четверостишие, текстом Апухтина никак не мотивированное:

Оля любила реку ночью
она не боялась
часто вечерней порой
с милым на лодке катались

443

Зачем нужен этот текст, присутствующий в 21 варианте из 31? Ответ, видимо, заключается в необходимости реализации одного *общего места* – *гибели возлюбленной в воде*. Так сюжетная линия с гибелью Оли будет доведена до логического конца.

В русском фольклорном романсе есть несколько *общих мест*, связанных с водой. Во-первых, неверные возлюбленные и оставленные возлюбленные находят свою смерть именно в воде (на втором по популярности месте – смерть от «ливорвера», но гораздо реже):

Пойду я в море утоплюся,
Пускай волной несет меня.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 93]

Через ты, моя малютка,
Пойду в море утоплюсь
Долго русою косою
Трепеталась по волнам.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 22]

Как по речке, по реке
Женский труп несется,
А на палубе матрос
Весело смеется.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 22]

Там среди синия тины зеленая
Женское тело плывет.
Труп там плывет и о камни толкается,
Мертвые смотрят глаза.
Платье бедняги о камни цепляется,
Ветка впилась в волоса.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 108]

Во-вторых, влюбленная парочка в романсе часто катается на лодке, преимущественно ночью и с летальным исходом:

Вот причалилась лодка к берегу,
Вышла парочка в лес погулять,
<...> Катя бедная из кустарника,
Злобы, боли терпеть не могла,
И с ливорвером к милой парочке
С наведенным стволом подошла.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 29]

Окрасился месяц багрянцем,
И волны бушуют у скал.
Поедем красотка кататься,
Давно я тебя ожидал.
<...> Меня обманул ты однажды,
Сегодня тебя провела.
И видишь, тот ножик булатный
С собою на память взяла.
Всю ночь бушевала погода,
Всю ночь бушевала река,
Наутро приплыли два трупа
И шепки того челнока.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 33]⁸

⁸ Ранний вариант этой песни записан на Байкале, в Иркутске, в 1912 г. (Труды Восточно-Сибирского РГО. Т. 7).

И наконец, просто убийство на почве ревности «на воде»:

Взял красотку на колени,
Сказал: «Любишь ли меня?»
Ей уж тошно-невозможно,
Сказала: Не люблю тебя!
Тут моряк разгорячился,
Бросил девушку за борт.
Девка с русою косою
Трепеталась по волнам.
Трепетала,
правой рученькой махала:
Какой моряк злосчастный мой,
Нельзя и пошутить с тобой.
[Адоньева, Герасимова 1996: № 108]

Лексические переходы

И наконец, при сопоставлении фольклорных вариантов и текста Апухтина можно видеть немало лексических «переходов», обеспечивающих фольклоризацию текста.

Первое четверостишие стихотворения «перешло» в фольклор почти в неизменном виде, конечное, архаизированное «сбирали» перешло в нейтральное «собирали», «помнишь» имеет некоторую тенденцию переходить в «помню». «Да», с которого начинается воспоминание сумасшедшего, соединяет этот фрагмент с предыдущей частью стихотворения, а в фольклорных версиях часто переходит в более эмоциональное «Ах»:

<i>Да, васильки, васильки...</i>	Все васильки, васильки,
<i>Много мелькало их в поле...</i>	Сколько мелькает их в поле...
<i>Помнишь, до самой реки</i>	Помню , у этой реки
<i>Мы их собирали для Оли.</i>	Мы собирали для Оли.

[Саров 1980?]

445

Конфликт отца с дочерью в романсе – явление редкое, поэтому обращение к *папе* во втором четверостишии переходит в обращение к *милому*:

<i>Олечка бросит цветок</i>	Оля цветочек возьмет,
<i>В реку, головку наклонит...</i>	Набок головку наклонит,
<i>«Папа, – кричит, – василек</i>	«Милый , смотри, василек,
<i>Мой поплывет, не утонет?!»</i>	Твой поплывет, мой утонет... »

[Саров 1980?]

В третьем четверостишии появляется фраза «*Я ее на руки брал*». На руки берут обычно ребенка или тяжелобольного. Такая топика не вполне свойственна городскому романсу, поэтому *я ее на руки брал* заменяется на вполне типичное *я ее за руки брал*, что сразу создает столь желанный для

романса намек на любовную ситуацию. *Целовать ножки* – ситуация, также не свойственная городской песне, потому что апеллирует к отношениям родителя и ребенка, которые фольклору совсем не интересны. Возникают понятные варианты: *И без конца целовал // бледные щеки худые*. Вар.: *...бледные губки худые (!)*. Однако фраза *ножки ее целовал* (в которой описывается вполне буквальное действие) некоторым образом соотносится с устойчивым выражением *целовать ноги* – т. е. почитать кого-то, поклоняться кому-то. И таким образом фраза *след ее ног целовал* сразу нас подводит к зарождающемуся любовному конфликту.

*Я ее на руки брал,
В глазки смотрел голубые,
Ножки ее целовал,
Бледные ножки, худые.*

*Олю он за руку брал,
В глазки глядел голубые
И без конца целовал
Бледные щеки худые.*

*«Я ли тебя не любил,
Я ли тобой не гордился?
След твоих ног целовал,
Чуть на тебе не женился».*

[Кулагина, Селиванов 1999: № 385]

Финальные два четверостишия, возможно, именно использованными в них образами провоцируют на «впитывание» в текст вполне определенных фольклорных клише. *Рвется вся грудь от тоски* может быть понята только как *тоска любовная*, а вот фраза про васильки, которые в бреду сумасшедшего окружают его, *колют лепестками*, может из-за лексических валентностей глагола *колоть* наводить на мысль о *заколоть кинжалом*:

*Поздно! Вошли, ворвались,
Стали стеной между нами,
В голову так и впились,
Колют ее лепестками.*

*Миленький вынул кинжал
Над Оленькиной грудкой склонился
Хлынула алая кровь
И синий венчик покатился.*

[Костромская обл. 1992]

*Рвется вся грудь от тоски...
Боже! куда мне деваться?*

*Милый тут вынул кинжал,
Низко над Лелей склонился.
Лёля закрыла глаза,
Труп ее в воду свалился.*

[Калашникова 1998]

Фраза Апухтина «Все васильки, васильки // Как они смеют смеяться», видимо, повлияла на создание шедевра «Любовь не умеет смеяться» (в 4 вариантах):

*Всё васильки, васильки...
Как они смеют смеяться?*

*Любовь не умеет шутить,
Любовь не умеет смеяться
[Калашникова 1998].*

Фольклорная стереотипия приводит к тому, что поле семантических валентностей оказывается суженным до минимального набора ассоциаций. И это тоже одно из основных отличий фольклора от литературы – оно обеспечивает фольклору относительно стабильную трансмиссию текстов во времени. Так, если в романсе бросают венок – то это только к гибели; если девушку кто-то целует, то это возлюбленный, но никак не отец; женский персонаж может быть скорее возлюбленной, но гораздо реже – матерью и т. д. Это приводит к тому, что стихотворение Апухтина «переводится» на язык фольклора, сохранив только допускаемые «фольклорной цензурой» коннотации.

Учитывая факт невероятной популярности «Сумасшедшего» и как мелодекламации, и как кинопесни с начала века по 1920-е годы, можно предположить, что очень близкие друг другу фольклорные варианты могли образоваться в общем независимо друг от друга под воздействием а) типологических законов фольклора, б) известного «прототекста» (кинопесни).

Забавно, что сейчас уже фольклорный текст «Васильков» воспринимается иногда как подлинный текст Апухтина. Так, например, в газете «Кубань» читательница попросила: «Напечатайте любимую песню моей мамы “Все васильки, васильки”». В.В. Макан. ст. Ханская, г. Майкоп». Редакция выполнила просьбу. Она напечатала *фольклорный* вариант (см. [Кубань 2005] в приложении), сопроводив пояснением: «на слова А. Апухтина “Ах, васильки, васильки...”».

Источники

ЖЖ 2005-1 – Текст из «Живого журнала» (Livejournal.ru), с пометой – «от бабушки».
ЖЖ 2005-2 – Текст из «Живого журнала» (Livejournal.ru), с пометой – «из песенников».

Ивановская обл. 1978 – Запись № 801 сделана в 1978 г., Иванов. обл. из: Гусев 1988.
Калашникова 1980 – Запись из альбома, 80-е годы, опубликовано в: Калашникова 1998.

Костромская обл. 1992 – Запись № 54 сделана в 1992 г. в Костромской обл.: Смолицкий, Михайлова 1994.

Круль 1950 – Самозапись, примерно 50-е годы из: Круль С. Без тебя сиротеет и рвется душа...(лирическая повесть-исповедь) // <http://dk.ufanet.ru/bibl/prose/krul01.htm>

Кубань 2005 – Текст, опубликованный в газете «Кубань» в ответ на письмо читателя: «Напечатайте любимую песню моей мамы “Все васильки, васильки”». В.В. Макан. ст. Ханская, г. Майкоп». Перед текстом написано: «на слова А. Апухтина “Ах, васильки, васильки...”» (Рубрика «Песни для души») // Нива Кубани. 2005. 28 окт., № 43 (853).

- Кушова 1932 – Альбом 1932–1933 годов Лидии Кушовой, студентки мелиоративного техникума, Вятка. Музей краеведения. Ф. КОМК Д. 36. 932/1.
- Лекманов 1998 – *Лекманов О.* Из девичьего песенника 70–80-х годов XX века // НЛО. № 30. 1998.
- Пионерлагерный вариант – <http://www.kotjona.com/memory.htm>
- Саров 1980? – Самозапись 80-х годов. «Когда-то в школьные времена записывали народные песни. Почти ничего, увы, не сохранилось, но этот шедевр, ИМХО, не должен быть забыт. Пели ЭТО еще до 17 года: <http://dacha.wcb.ru/viewtopic.php?t=5062&sid=cfe11ff496b4a681f0503fe6091940d1>»
- Семибратова, Родыгина – Запись от Семибратовой Евдокии Филипповны, 1928 г. р., урож. дер. Петропавловск (Шугурак) Малмуж. р-на, Родыгиной Валентины Филипповны, 1930 г. р., урож. той же дер. Зап. сделана В. Семибратовым.
- Тверская обл. 1990 – самозапись, 90-е годы, Тверская обл. // <http://www.karavan.tver.ru/izergil/content/sado.php3>
- Тюменская обл. 1995 – Любимые песни. Вып. 4. Тюмень, 1995. С. 78–79.
- Филина – Расшифровка фонограммы Элеоноры Филиной, CD «В нашу гавань заходили корабли», Вып. 1 – «Восток», 2001. <http://a-pesni.narod.ru/dvor/vasilki.htm>
- Чуркина 1936а, б – Альбом Н., Киров, запись относится к 1936 г., личная коллекция Т.Н. Николаевой. В альбоме есть два варианта «Васильков» (почерк разный) и текст, озаглавленный «Нюра».
- Шаев (фрагмент) – Время записи не известно, взято из статьи А. Волохонского.

Литература

- Адоньева, Герасимова 1996 – Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.
- Апухтин 1991 – *Апухтин А.Н.* Полное собрание стихотворений. Л., 1991.
- Босенко 2001 – *Босенко В.* Старый «Сентиментальный романс» // Киноведческие записки. 2001. № 54. С. 285–293.
- Герман 1990 – *Герман Ю.П.* Дорогой мой человек. М.: Правда, 1990.
- Гугнин 1996 – *Гугнин А.А.* Народная и литературная баллада: судьба жанра // Поэзия западных и южных славян и их соседей. Развитие поэтических жанров и образов. М., 1996.
- Гусев 1988 – Песни русских поэтов в двух томах / Вступ. ст., сост., подгот. текста, биограф. справки и примеч. В.Е. Гусева. Л.: Сов. писатель, 1988.
- Калашникова 1998 – *Калашникова М.В.* Альбомы детской колонии // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998.
- Кулагина, Селиванова 1999 – Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А.В. Кулагиной, Ф.М. Селиванова; Вступ. ст. Ф.М. Селиванова. М.: Филол. ак. МГУ, 1999.

- Неклюдов 2005 – *Неклюдов С.Ю.* «Все кирпичики, да кирпичики...» // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М.: Водолей Publishers, 2005. С. 271–303.
- Решетников 2004 – *Решетников В.В.* Что было – то было. М.: ЭКСМО, 2004.
- Смолицкий, Михайлова 1994 – Русский жестокий романс / Сост. В.Г. Смолицкий, Н.В. Михайлова. М., 1994.
- Финагин 1927 – *Финагин А.В.* К вопросу об отношении художественной и бытовой песни // De Musica. Вып. 3. Л., 1927.
- Цивьян 1992 – *Цивьян Ю.* Текст и жест: «Борис Годунов» в исполнении провинциальных актеров 1910-х годов // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1992.
- Шефнер 1983 – *Шефнер В.С.* Имя для птицы, или Чаепитие на желтой веранде. Л., 1983.

ВАСИЛЬКИ
РАННИЕ РЕДАКЦИИ

<i>Апухтин А. «Сумасшедший» (фрагмент)</i>	<i>Кушова 1932</i>	<i>Чуркина 1936а</i>	<i>Чуркина 1936б</i>
<i>Да, васильки, васильки... Много мелькало их в поле... Помнишь, до самой реки Мы их собирали для Оли.</i> <i>Олечка бросит цветок В реку, головку наклонит... «Папа, – кричит, – василек Мой поплывет, не утонет?!»</i> <i>Я ее на руки брал, В глазки смотрел голубые, Ножки ее целовал, Бледные ножки, худые.</i> <i>Как эти дни далеки... Долго ль томиться я буду? Всё васильки, васильки, Красные, желтые всюду...</i> <i>Видишь, торчат на стене, Слышишь, сбегает по крыше, Вот подползают ко мне, Лезут всё выше и выше...</i>	Все васильки, васильки, Много мелькало их в поле, Помнишь, до самой реки Мы их собирали для Оли. Оличка бросит цветок в реку, Наклонит головку, Папа, кричит, василек, Мой поплывет не утонет. Я ее на руки брал, В глазки смотрел голубые, Ручки ее целовал, Бледные ручки, худые. Как эти дни далеки, Долго ль томится я буду Все васильки, васильки, Красные, желтые всюду.	Все васильки, васильки много мелькает их в поле помню до самой реки мы собирали для Оли. Оля любила реку ночью на ней не боялась вспомню она по весне с милым на лодке каталась. Олечка бросит цветок к речке головку наклонит милый смотри Василек мой поплывет не утонет Я ее на руки брал в глазки смотрел голубые губки ее целовал бледные ручки худые. Как эти дни далеки Долго ль таится я буду все васильки, васильки синие, синие всюду. [Видишь] смеются они слышишь сползают по крыше вот подползают ко мне лезут все выше и выше	Все васильки, васильки сколько их в поле мелькало до самой реки мы собирали для Лели Лелечка кинет цветок мой поплывет не утонет я ее на руки брал глазки смотрел голубые И без конца целовал бледные щечки худые. Оля любила реку ночью она не боялась часто вечерней порой с милым на лодке катались Раз пригласил он ее Лелю на лодке кататься Оля согласна была не чего тут было стеснятся тихо от плыли они, тихо по ветру помчались. Оля не знала отом что тут опасность грозила милый тут вынял кинжал близко над Олей

<i>Слышишь, смеются они... Боже, за что эти муки? Маша, спаси, отгони, Крепче сожми мои руки!</i> <i>Поздно! Вошли, ворвались, Стали стеной между нами, В голову так и впились, Колют ее лепестками.</i> <i>Рвется вся грудь от тоски... Боже! куда мне деваться? Всё васильки, васильки... Как они смеют смеяться?</i>	Позно вошли ворвались стали стеной между нами в голову так и впились колют ее лепесками. Рвется вся грудь от тоски папа куда мне деваться все васильки, васильки. Как они смели смеяться.	склонился. У Оли венки из рук покатились. Труп ее бросил в реку Сегодня лишь дальше поплыли. и написал на груди Олю любовь загубила Наутро пришли рыбаки Олю нашли у разлива надпись была на груди Лелю любовь загубила.
--	--	---

<i>Чуркина 1936 «Нюра»</i>	<i>Кулагина, Селиванов, № 385</i>	
Нюра красива собою, у Нюры большая коса, но замечательно дивны ее голубые глаза. Глазки задумчивы были, и ковалеры толпой Нюрочку все окружили, Нюра гордилась собой. Шапки, панамы и кепи Снимались и кланялись Нюре всегда Но береги Нюра глазки глазки погубят тебя Нюра не надо влюбляться Нюра не надо любить Любви ведь нельзя доверяться Любовь ведь не любит шутить	Все васильки, васильки, Много мелькает их в поле; Помню, у самой реки Мы собирали для Оли. Оля любила реку, Ночью она не боялась, Часто по целым ночам С милым на лодке каталась Однажды он к ней подошел И пригласил покататься. Оля согласна была, Он ей помог собираться. Тихо все было кругом, Лодочка к берегу плыла, Тихо все было вокруг – Оле опасность грозила.	Коля вдруг вынул кинжал, Тихо над Олей склонился, Оля упала в реку, Веночек к ногам покати́лся. Тихо все было вокруг, Тихо, все спит и не дышит; Только морская вода Олечкин труп все колышет. Наутро пришли рыбаки, Олю нашли у залива; Надпись была на груди: «Олю любовь погубила». Ох, рыбаки, рыбаки, Зачем вы всю тайну открыли? Лучше бы Олин позор Волны морские сокрыли!

<i>Чуркина 1936 «Нюра»</i>	<i>Кулагина, Селиванов, № 385</i>	
Дошли и до Нюрочки слухи Что милый гуляет с другой Нюрочка крикнула громко и тут же рассталась с душой Сошла и с лица ее краска Нюра взгляни на себя Вот что наделали глазки Выдали сами себя Нюра в чахотку уж вышла Нюра в постели лежит Но милый про это не знает что Нюрочка плачет грустит Сложила прекрасные руки на исхудалую грудь Карие очи закрыла и больше уже ей не вздохнуть. Вот уж и месяц проходит Крест одинокий стоит Вот уж и холод осенний вот и могилка твоя Спи же моя дорогая Спи не забудь же меня	Оля веночек плела, Веночек плела васильковый; Коля смотрел ей в глаза, Взгляд его был невеселый. Олю он за руку брал, В глазки глядел голубые И без конца целовал Бледные щеки худые. Олю хотел он обнять, Оля ему заявила: «Коля мой милый, прости, Я ведь тебя не любила». «Я ли тебя не любил, Я ли тобой не гордился? След твоих ног целовал, Чуть на тебе не женился. В жизни один только раз Я пред тобой провинился... Ты торопливо ушла, Я не успел извиниться». «Коля, не мучь ты меня! Коля, зачем эти муки? Лучше закрой мне глаза, Крепче зажми мои руки».	Оля лежит на столе, Олечки больше не будет, Спи, мой цветок голубой, Коля тебя не забудет. Оля красива была, Русые косы вились, Много из наших ребят За Олей-красоткой гнались. Коля ее полюбил, Но ревность к сопернику была, – Тот же, кто крепко любил, Того и рука погубила. Не надо так сильно любить, Не надо так сильно влюбляться. Любовь не умеет шутить, Любовь не умеет смеяться.

ЛЕЛЮ УБИВАЮТ ПРОСТО ТАК

<i>Круль 1950</i>	<i>Костромская обл. 1992</i>	<i>Саров 1980</i>	<i>ЖЖ 2005–1</i>
Все васильки, васильки, Сколько мелькает их в поле! Помню, у самой реки Их собирали для Оли. Оля возьмет василек, Низко головку наклонит. – Милый, смотри, василек Твой поплывет, мой утонет! Милый тут вынул кинжал, Низко над Олей склонился. Оля закрыла глаза, Венчик из рук покатился. Наутро пришли рыбаки. Олю нашли у залива. Надпись была на груди – «Олю любовь погубила».	Эх, васильки, васильки, Много мелькает вас в поле. Помню, у самой реки Мы собирали для Лели. Лёлечка цветик сорвет, Низко головку наклонит: «Милый, смотри, поплывет, Твой василек и потонет». Лёля любила реку, Лёля воды не боялась, Часто вечерней порой С милым на лодке каталась. Лодку все дальше несло, Лодка сама путь открыла. Миленький вынул кинжал, Лёле опасность грозила. Миленький вынул кинжал, Тихо над Лёлей склонился, Лёля закрыла глаза, Венчик из рук покатился. Миленький Лёлю сгубил, Лёля тоща замолчала. Тихо все было вокруг, Лёлю на волнах качало. Утром пришли рыбаки, Лёлю нашли у пролива. Надпись была на груди: «Лёлю любовь загубила»...	Все васильки, васильки, Сколько мелькает их в поле... Помню, у этой реки Мы собирали для Оли. Оля цветочек возьмет, Набок головку наклонит, «Милый, смотри, василек, Твой поплывет, мой утонет...» Оля любила реку, Ночью ее не боялась, Часто по темным ночам С милым на лодке каталась. Однажды в студеную ночь Он пригласил прокатиться. Оля согласна была, Милый помог ей садиться. Вот отплыли далеко, Лодка сама их катила, Оля сидела бледна, Оленьке гибель грозила. Миленький вынул кинжал, Низко над Олей склонился, Оля упала без чувств, И ручеек покатился... Наутро пришли рыбаки, Олю нашли у залива. Надпись была на груди: «Олю любовь погубила».	Всё васильки, васильки, Сколько растёт их там в поле... Помню у самой реки Их собирали для Оли. Оля сорвёт василек, Низко головку наклонит. Милый, гляди, василёк, Твой поплывёт, не потонет. Оля любила реку, Ночью на ней не боялась. Часто по целым ночам С милым на лодке каталась. Он Олю за рученьки брал В глазки смотрел голубые И без конца целовал В бледные щёчки худые. Наутро пришли рыбаки И Олю нашли у обрыва. Надпись была на груди: Олю любовь погубила.

<i>Тверская обл. 1990</i>	<i>Калашникова 1980</i>	<i>ЖЖ-2005–2</i>	<i>Вариант пионерлагерный</i>	<i>Шаев (фрагмент)</i>
Всё васильки, васильки, Сколько растёт их там в поле. Помню у самой реки Их собирали для Оли. Оля сорвёт василек, Низко головку наклонит. Милый, гляди, василёк, Твой поплывёт, не потонет. Оля любила реку, Оля воды не боялась. Часто по целым ночам С милым на лодке каталась. И когда плыли они, И лодка так быстро поплыла. Милый смотрел ей в глаза, Но взгляд его был невесёлый. Оля, ты любишь меня? Оля смеясь отвечала: «Нет, не люблю я тебя, И быть я твоей не желаю!» Милый тут вынул кинжал, Низко над Олей склонился Оля закрыла глаза, Синий веночек покати́лся. Наутро пришли рыбаки И Олю нашли у обрыва. Надпись была на груди: «Олю любовь погубила».	Ах, Васельки, Васельки, Сколько их выросло в поле, Помню у синей реки Я собирал их для Оли Оля красивой была Синие ленты плелись Сколько за ную парней Гнались да не угнались Помню из наших парней Олю позвал искупаться Оля любила его И не могла отказаться Оля ты любишь меня Оля шутя отвечала Нет я тебя не люблю И стать я твоей не мечтала Миленский вынул кинжал Над Ольеиной грудкой склонился Хлынула алая кровь И синий веночек покати́лся Олю нашли рыбаки Все у того же залива И надпись была на груди Что Олю любовь погубила.	Ах, васильки-васильки, Сколько вас выросло в поле! Вновь от зари до зари Вас собирают для Оли. Оля сорвёт василёк, Низко головку наклонит, Он поплывет-поплывет, Но не утонет. Милый друг Коля пришел, С Олей хотел покататься. Оля любила реку И не смогла отказаться. Милый друг Коля спросил: «Любишь меня иль не любишь?» Оля, шутя, отвечала: «Я о тебе не мечтала». Коля вдруг вынул кинжал, Низко над Олей склонился, хлынула алая кровь, Веночек на землю скатился. Утром пришли рыбаки, Олю нашли у залива, Надпись была на груди: «Олю любовь посвятила».	Ой, васельки, васельки сколько вас выросло в поле помню у самой реки мы собирали для Оли Оля красива была, Оля реки не боялась В темную ночь она с Мишей на лодке каталась Миша ее целовал в алые губки родные «Оля, ты любишь меня?» Оля шутя отвечала «нет, не люблю я тебя, жить я с тобой не желаю». Мишенька вынул кинжал алая кровь пролилась утром пришли рыбаки Олю нашли на равнине (обрыве) надпись была на груди Олю любовь погубила ой, молодежь, молодежь не надо так сильно влюбяться любовь не умеет шутить любовь не умеет смеяться.	Он се на руки брал В глазки смотрел голубые И без конца целовал В бледные щечки худые Оля, ты любишь меня? Оля смеясь отвечала: Нет, не люблю я тебя, Быть я твоей не мечтала. Милый тут вынул кинжал Низко над Олей склонился...

ОЛЯ ИЗМЕНИЛА

Тюменская обл. 1995	Ивановская обл. 1978	Лекманов 1998	Кубань 2005	Филина
Ах, васильки, васильки, Сколько вас выросло в поле. Всююно, у самой реки Мы собирали их Лёле. Леля цветочек сорвет, К речке голову наклонит, «Милый, смотри, василек Мой поплывет и потонет». Долго ходили они, Он предложил ей кататься, А когда к речке пришли, В лодку помог ей взобраться. В глазки смотрел голубые, Без конца целовал Алые щечки худые. «Я ли тебя не любил, Я ли тобой не гордился, След твоих ног целовал. Чуть на тебя не молился. А ты изменила меня И другому отдалася». Милый тут вынул кинжал, Низко над Лелей склонился. Лёля закрыла глаза, Труп ее в воду свалился. Утром пришли рыбаки, Лелю нашли у прилива. Надпись была на груди: «Лёлю любовь загубила». Ах, рыбаки, рыбаки, Тайну вы с Лелей открыли. Лучше бы вы, рыбаки, Труп ее в море пустили.	Ах, васильки, васильки, Сколько мелькает их в поле, Вспомню, у самой реки Мы собирали их Лёле. Лёля цветочек сорвет, К речке голову наклонит: «Милый, смотри, василек Мой поплывет и потонет». Долго ходили они, Он предложил ей кататься, А когда к речке пришли, В лодку помог ей взобраться. Лёлю он на руки брал, В глазки смотрел голубые И без конца целовал Алые щечки худые. «Я ли тебя не любил, «Я ли тобой не гордился, Я ли тобой не гордился, След твоих ног целовал, Чуть на тебя не молился. А ты изменила меня И другому отдалася». Милый тут вынул кинжал, Низко над Лёлей склонился. Лёля закрыла глаза, Труп ее в воду свалился. Утром пришли рыбаки, Утром пришли рыбаки, Лёлю нашли у прилива, Надпись была на груди: «Лёлю любовь загубила». Ах, рыбаки, рыбаки, Тайну вы с Лёлей открыли, Лучше бы вы, рыбаки, Труп ее в море пустили.	Все васильки, васильки, Сколько ж растет их в поле. Помню у самой реки Я собирал их для Оли. Оля любила реку. Плавать она не боялась. Часто по целым часам С милым на лодке качалась. Раз он ее приглашал, На руки брал золотые. И без конца целовал Мамины щеки худые. «Милый, прости-извини, Я уж тебе изменила! Милый, прости-извини, Я уж тебя разлюбила!» Милый тут вынул кинжал. Тихо над Ольгой склонился. Кровь полилася рекой, Венок из рук покосился. Паутро пришли рыбаки, Тело нашли у залива. Надпись была на груди: «Олю любовь погубила!» Не надо так сильно грустить! Не надо так сильно! влюбляться Любовь не умеет шутить, Умеет только смеяться!»	Ах, васильки, васильки, Сколько их выросло в поле, Помню, у самой реки Мы собирали их с Олей. Оля цветочек сорвет, Низко голову наклонит: «Милый, смотри, василек Твой поплывет, мой потонет». Долго ходили они, Он предложил ей кататься. К речке когда подошли, В лодку помог ей взобраться. Олю он на руки брал В глазки смотрел голубые И без конца целовал Алые щечки худые. «Я ли тебя не любил, Я ли тобой не гордился, След твоих ног целовал, Чуть на тебя не молился. По лучшие дни унеслись, Время пошло по-иному: Я умирал от тоски – Я отдавался другому». Милый тут вынул кинжал, Низко над Олей склонился, Оля закрыла глаза, Труп ее в воду свалился. Утром пришли рыбаки, Олю нашли у прилива, Надпись была на груди: «Олю любовь погубила...» Ах, васильки, васильки, Сколько их выросло в поле! Почью у самой реки Мы собирали их с Олей...	Ох, васильки, васильки... Сколько мелькает вас в поле... Помню, у самой реки Вас собирали для Оли. Оля цветочек сорвет, Низко голову наклонит... «Милый, смотри, василек Вот поплывет и утонет». Оля любила сго, Оля реки не боялась, Часто осенней порой С милым на лодке каталась. Он ее на руки брал, В глазки смотрел голубые, И без конца целовал, В алые губки худые. «Оля, ты любишь меня? Оля шутя отвечала: «Нет, не люблю я тебя, Быть я твоей не мечтала!». Милый вынул кинжал, Низко над Олей склонился, Хлынула алая кровь, Один венок покатиля. Не надо так много шутить, Не надо так много смеяться. Любовь не умеет шутить, Любовь не умеет смеяться. Ох, васильки, васильки... Сколько мелькает вас в поле... Помню, у самой реки Вас собирали для Оли.

ДРУГИЕ «КИРПИЧИКИ»: ИЗ «ФОЛЬКЛОРА ФОЛЬКЛОРИСТОВ»

«Так, обычно неясно, каким именно путем книжное произведение попадает в фольклор и кем производится первое редактирование литературного протекста (отбор и перекомпоновка строф и строк, их “дописывание” и т. п.), превращающее авторское стихотворение в фольклорную песню. И уж совсем неуловимы точки “ветвлений” традиции, приводящих к возникновению новых, прежде всего сюжетных, версий ранее фольклоризованного произведения. Еще никто не описал, как этот процесс протекает в реальности» [Неклюдов 2005].

«Особенно забавно выглядит один из дедов морозов, играющий на гармошке мелодию *известного городского романа “Кирпичики”* (к слову, также никогда не исполнявшегося в СССР ни с эстрады, ни по радио и относившегося только к сфере неофициальной частной жизни, не “размеченной” официальной идеологией)» [Лесскис 2005] (курсив мой. – А. Б.).

Специфика материала

Городской песенный фольклор – коварный материал. Особенно опасен он для исследователей, занимающихся поиском произведений классических, старинных или же текстов, отвечающих специфическим исследовательским критериям «красоты»: много вариантов – хороший, правильный текст; изобилие диалектных (блатных/профессиональных/ненормативных и т. п.) выражений – характерный, аутентичный текст; леденящий душу жестокий сюжет – интересный текст; много речевых ошибок, перемешанных с газетно-официозными клише (что так типично для «наивного автора»!), – прекрасный текст.

А коварство материала заключается между тем в следующем: в любой момент может вдруг вынырнуть автор или всплыть источник песни, и

окажется, что старинная «народная песня» написана известным поэтом; множество вариантов определенных строчек песни – результат дефектной записи на пластинке (с которой все и разучивали песню) или шума в кинофильме (где песня звучала за кадром)¹; блатная песня, написанная «профессиональным преступником»², оборачивается стилизацией известного барда; леденящий душу сюжет, изложенный простонародным языком, – фрагмент из студенческого капустника.

В конечном счете оказывается, что «тексты, зафиксированные близко ко времени возникновения», находятся иногда просто до смешного к нему близко. А «создатели некоторых песен или редакторы их первотекстов...» не просто живы, а находятся буквально в соседней комнате и готовы не только «охотно рассказать об истории создания песни» [Неклюдов 2005], но и поиронизировать над горе-фольклористом, принявшим *их песню* за «фольклор».

Однако вопрос, насколько уместна в данном случае ирония, более чем спорный. Если посмотреть на эту ситуацию с некоторой долей отстранения и забыть о личностях, то оказывается, что у нас в руках уникальный материал – случай, когда цепочку распространения песни можно проследить почти с точностью до человека и установить, кем и когда (а иногда и почему!) внесены те или иные изменения.

«Раскольников». История записи

В 1993 г. на одной дружеской вечеринке мне довелось услышать, а годом позже и записать пародийный жестокий романс о Родионе Раскольникове, исполняемый на мелодию «Кирпичиков» (см. приложение). Исполняла его бывшая студентка ленинградского Педагогического института им. А.И. Герцена, а ныне переводчик, Мария Алексеевна Юнгер. Будучи не только фольклористом, но в свободное время и исполнителем студенческих песен, я с радостью включил еще одну песню «Литературного цикла»³ в свой собственный репертуар, благо сделанная в 1994 г. фонограмма (см. приложе-

¹ В фильме Эльдара Рязанова «Жестокий романс» звучит песня «Мохнатый шмель на душистый хмель...» (переработанный вариант «Цыганской песни» Р. Кипплинга), часть текста которой не очень хорошо слышна, ибо она идет в качестве фона к действию эпизода. Результат – вместо исходного «Где свирепая буря, // как божья метла, // океанскую пыль метет...» появляется ряд вариантов, в том числе и абсурдное «Где свирепая буря, // сжигая дотла, // океанскую пыль метет...». Такова же судьба песни о шоферше Жене из фильма «Торпедоносцы» (автор в титрах не указан), песни цыганенка Яшки из «Неуловимых мстителей» (стихи Р. Рождественского) и еще многих других. Подробнее об этом см.: [Башарин 2006].

² Песня А. Розенбаума «На улице Гороховой...» [Джекобсон 1998: 209].

³ Подробнее о циклах и циклизации см.: [Башарин 2003].

ние 1, вариант 1) позволила быстрее запомнить текст. Начиная с этого времени я многократно исполнял «Раскольников» во время различных застолий. Песня пользовалась популярностью, и мне известен как минимум один человек, который, услышав эту песню от меня, позднее также включил ее в свой репертуар. И лишь в 1998 г., в процессе работы над статьей для сборника «Современный городской фольклор», я неожиданно выяснил, что автор этой песни – фольклорист, также участвующий в проекте, Михаил Лазаревич Лурье. До сих пор сожалею, что, узнав об этом, я исключил текст «Раскольника» из приложения к песенному разделу. Текстовое приложение, правда, в окончательный вариант публикации все равно не попало. Но теперь мне кажется, что песня, жизнь которой в устной городской традиции можно проследить на всех этапах, начиная от ее создания, – материал, обладающий известной (пусть экспериментальной!) ценностью и заслуживающий если не публикации в своде современного фольклора, то уж, по крайней мере, небольшой статьи. Перед началом работы над ней я записал свой вариант песни (см. приложение 1, вариант 3), затем попросил еще раз продиктовать мне ее текст М. Юнгер (см. приложение 1, вариант 2), от которой узнал «Раскольника» я, а также Н. Гуськова (ныне доцента кафедры истории русской литературы СПбГУ), который в свою очередь услышал эту песню примерно в 1995 г. от меня (см. приложение 1, вариант 4). Помимо этого, я предложил автору, М. Лурье, записать историю создания песни и ее авторский вариант. В результате в моем распоряжении оказались 5 вариантов песни, отражающие ее жизнь за 15 лет от возникновения до настоящего момента без единого пропущенного звена, а также комментарии автора и носителей к исполняемым ими вариантам.

Несколько слов о «литературном цикле»

458

Песня о Раскольникове немислима вне «литературного» цикла песен, существующего в городском фольклоре еще с 1950-х годов. Само по себе понятие «цикл» применимо к песенному фольклору весьма условно. Речь идет не о стабильной, сознательно сформированной группе, а скорее о некотором неограниченном множестве песен, которые в силу тех или иных общих признаков (как правило, тематики) воспроизводятся одна за другой разными исполнителями. Просто по ассоциации: «А, там была еще одна такая...» Таков и «литературный цикл», т. е. песни, построенные на пародийном изложении известных литературных сюжетов. Более всего они напоминают «Всемирную историю, обработанную Сатириконом», только теперь это история литературы от Гомера до наших дней, изложенная в песнях.

Уникальность «литературного цикла» состоит еще и в том, что в отличие от всех прочих песен здесь мы точно знаем, кем и когда созданы прототипы трех наиболее известных его песен («Венецианский мавр Отелло», «В имении, в Ясной поляне, жил Лев Николаич Толстой» и «Ходит Гамлет с пистолетом»). Эти три песни написала в период между 1947 и 1951 гг. одна и та же группа авторов: С.П. Кристи, А.П. Охрименко и

В.Ф. Шрейберг⁴. Более того, эти песни даже входили в один цикл (цикл, по определению авторов!), называвшийся «Авторы и персонажи».

Но это было только началом фольклорной жизни «литературного цикла». Во-первых, реально бытующие варианты трех упомянутых песен *очень* сильно отличаются от авторских. Во-вторых, неизвестно, принадлежат ли перу тех же авторов ставшие известными несколько позже песни «Анна Каренина» («Жила на Москве героиня романа...»), «Ромео и Джульетта» («На стыках грохочут вагоны, Шекспир у окошка сидит...») [*Как на Дерибасовской* 1996: 226, 229] и некоторые другие. И, в-третьих, даже десятилетия спустя, в 80–90-е годы, продолжают появляться песни, воспроизводящие всю ту же модель построения текста, например, песни про Чацкого, Базарова (см. приложение 2) и др. В этом же ряду стоит и рассматриваемая песня про Раскольников.

«Раскольников» как он есть

Песня «Раскольников» исполняется на мелодию «Кирпичиков». И выбор мелодии, «на голос»⁵ которой она и сочинялась, не случаен. На мой взгляд, в этом сказывается инерция заданного группой «Кристи & Со» «рецепта» построения подобного рода песен, который, слегка утрируя, можно изложить следующим образом: «берем мелодию низовой городской песни и заталкиваем в ее прокрустово ложе высокий литературный сюжет, излагая его в сниженном штиле – получаем комический эффект». В точности так создан «Венецианский мавр Отелло» на мотив «Когда б имел золотые горы».

Любопытно, что как «Венецианский мавр Отелло» не является пародией на «Когда б имел золотые горы», так и «Раскольников» лишен передергивания темы «Кирпичиков». Текст песни-оригинала и в том, и в другом случае не используется практически вовсе. Из «Златых гор» в «Отелло» остается только любовная тематика и легкая текстовая аллюзия в строчке «Сулил он ей золотые горы и реки полные вина». То же самое наблюдаем и в «Раскольнике»: от «Кирпичиков» остается только общая трагическая окраска сюжета и зачин, в котором сообщается, что кто-то где-то жил. Происходит это оттого, что для студенческой переделки оказывается важным только обозначить песню-оригинал, дать отсылку к ней как к некоему знаку сниженного (если не низового) стиля, а отнюдь не пародировать ее саму. Этап массового появления пародий на песни «Златые горы» и «Кирпичики» к 1950-м годам уже завершился, и началась следующая фаза использования сверхпопулярной некогда песни в качестве некоего трафарета

⁴ Подробно история появления этих песен, рассказанная А.П. Охрименко, зафиксирована в магнитоальбоме «Я был батальонный разведчик» [Охрименко 1998].

⁵ Именно «песнями на голос» называли подтекстовки на известные мелодии в XVIII в.

(мелодического или текст-мелодического) для создания совершенно новых песен. И примеров подобного не пародийного, а скорее пародического по своей природе характера «трафаретного» использования и других городских и прочих песен в 1960-е годы масса: одних студенческих *гимнов* на мелодию «Все выше и выше и выше...» существовало до десятка! И это не говоря о спорных случаях, таких как, например, тот же «Батальонный разведчик» и «Лев Николаевич Толстой», мелодико-ритмическая схема которых выросла, на мой взгляд, из песни «Крутится, вертится шар голубой...».

Но если связь с песней-прототипом у поздних песен «литературного цикла» не столь сильна, то композиционная связь с первыми тремя песнями-родоначальницами очевидна: некий повествователь рассказывает более или менее душещипательную историю на окололитературные темы. Комическое воздействие в значительной мере поддерживается еще и тем, что слушатели постепенно узнают в стилистически сниженном песенном повествовании высокий классический сюжет, несмотря на некоторые сюжетные ходы, отсутствующие в оригинале. В конце же песни этот процесс поиска соответствий-несоответствий часто замыкается или резюмирующей строфой, или строкой, в которой якобы выражается отношение повествователя к рассказанному. Это может быть совет: «Ой, девки, девки, не читайте таких историй роковых! И никому не отдавайте своих утирок носовых!»⁶, или ламентация: «Вот так разлагалось дворянство, вот так разрушалась семья. И в свете того разложения на свет появился и я»⁷. Подобную же ламентацию наблюдаем и в «Раскольникове»: «Эх, нужда, нужда, что ж ты делаешь! Заставляешь закон преступать!» Это проявление фигуры повествователя может обретать еще более осязаемую форму, когда выясняется, что рассказчик имеет прямое отношение к трагической истории, «поскольку у ентот Карениной Анны остался малютка сынок», либо он и есть «это-го графа Толстого незаконнорожденный внук». В песнях же про Базарова и Чацкого это резюмирование «от повествователя» занятым образом приобретает форму римейка строчки «Шекспир узнал про его дело и водевильчик сочинил» из песни про мавра Отелло: «Тургенев услышал об этой драме и крепостное право обличил» и «Это правда, ей-богу, ведь про этот скандал сам великий Товстоногов всем людям рассказал». Таким образом, «литературные» песни 1980–1990-х (в том числе и песни о Раскольникове) продолжают существовавшую еще с 1960-х годов традицию построения подобных текстов и в этом плане представляются в значительной степени аутентичными и репрезентативными для рассмотрения жизни и развития студенческих песен.

⁶ «Венецианский мавр Отелло». Фольклоризованный вариант. Не позднее начала 1990-х годов.

⁷ «В имении, в Ясной Поляне...». Фольклоризованный вариант. Не позднее начала 1990-х годов.

«Раскольников»: варианты за 15 лет

Вариант 0

Начнем с варианта авторского. К сожалению, в виде, зафиксированном близко к моменту создания, он не сохранился, поэтому приходится довольствоваться самозаписью, которую М. Лурье сделал по моей просьбе в 2006 г.:

Как сложили песню про Раскольникова.

В январе 1991 г. мы с моей приятельницей Наташей Курнант сочинили пьесу в стихах ко дню рождения общей подруги: это было в традиции нашей тогдашней компании. В этом «домашнем» спектакле была такая сцена: два русских интеллигента, Онегин и Николаев, приходят в деревню записывать фольклор (действие происходит во второй половине XIX в.), и после некоторого препирательства, получив от собирателей мзду, чета пожилых фольклороносителей со словами: «Смотри-кося, серебряна монета. // Старинную споем тебе за это!» – соглашается исполнить для них нечто народное. Для этого вставного номера и была написана песня про Раскольникова. Сочиняли мы «старинную», конечно, как пародию на жестокий романс, которых тогда много записывали в деревне, часто разучивали и сами пели в своей экспедиционной компании. Да и известные нам образцы таких балладных переложений известных литературных сюжетов (вроде «Венецианский мавр Отелло...») тоже сыграли свою роль. Ритмико-мелодическую основу взяли из своего любимого жестокого романса, начинающегося строками «В одном городе близ Саратова, // А зовется тот город Петровск...» и повествующего о том, как отец по наущению новой жены сжигает в печке своих детей от первого брака – сына удачно, дочку успевают спасти. Ни о том, что песня о петровской трагедии, в свою очередь, заимствует мелодию и размер «Кирпичиков», ни о существовании самих «Кирпичиков» мы с Наташей тогда не подозревали. Стилизация, казалось, получилась удачной, песня всем понравилась, и мы впоследствии часто пели ее в своем кругу в отрыве от контекста пьесы. Однажды даже набрались храбрости/наглости и исполнили плод своего творчества нескольким нашим преподавателям, уверяя, что записали его в экспедиции, в деревне, и вот теперь ломаем голову: то ли это народная переработка сюжета бессмертного романа, то ли первоисточник самого этого сюжета?..

461

Первоначальный текст песни

*В одном /Как во /Было в городе, да во Питере
Жил молоденький бедный студент.
Жил он голодно, в тесной комнате /комнатке,
У старухи /старушки брал деньги в процент.*

Вот /Раз пришло письмо из родных краев,
Мать с сестрицей писали его:
«Деньги кончились, вещи проданы,
Не осталось у нас ничего».

Прочитал /Прочитав студент письмо из дому,
Зарыдал он со всех своих сил.
И пришла к нему мысль преступная:
Он тяжелый топор наточил.

Он пошел тогда в дом процентщицы
И сказал ей, что деньги принес.
Отперла она, он достал топор
И ужасный удар ей нанес.

И увидев труп окровавленный,
Закричал он и бросился прочь.
Тут навстречу /навстречь ему вышла девушка –
Той старухи была она дочь.

Только **крикнула /вскрикнула**: «Мама, мамочка!»
А убийца топор уж схватил.
Он ударил им бедную девушку,
Но мгновенно ее не убил.

Захотел студент разглядеть ее
И **нагнулся /склонился** над жертвой своей.
Закричал тогда страшным голосом:
Он **признал /узнал** свою милую в ей /ней.

«Лиза, Лизонька, что наделал я!
Ведь тебя мне уже не спасти.
Я убил тебя как свидетеля,
Чтобы в суд не **смогла /могла** донести».

Поднялась она из последних сил:
«Помнишь, Родя, как раньше любил!
Разлучила нас Сонька подлая,
А теперь ты меня **погубил /загубил**.

Ты убил меня, убил мать мою,
Приготовил /уготовал нам страшный конец.
А еще убил ты **дитё /дитя** во мне,
А ведь ты ему родный отец».

На суде его судьи плакали,
Что не могут его оправдать.
Эх, нужда, нужда, что ж ты делаешь –
Заставляешь закон преступать.

Этот текст записан по памяти. Жирным шрифтом выделены моменты, в которых я сомневаюсь. Это связано и с тем, что возможные варианты обсуждались при сочинении песни и иногда я долго не мог выбрать оптимальный, так что запоминались оба; что при коллективном пении всегда кто-то что-то забывает и «угадывает», кто-то поет так, а кто-то иначе и т. п.; наконец, с тем, что я сам уже неоднократно слышал варианты, бытовавшие впоследствии в других компаниях. Запись же первоначального варианта вместе с пьесой не сохранилась

М. Лурье, март 2006 г.

В этом рассказе поражают два момента. Один из них очень важен для истории «Кирпичиков» в современном песенном фольклоре: авторы данной пародийной подтекстовки выбрали эту мелодию в качестве трафарета, вообще не зная о том, что такое «Кирпичики». Таким образом, песня о Раскольникове представляет собой не вторую, а третью производную: «Кирпичики» – «В одном городе близ Саратова...» – «Раскольников». Вторая интересная особенность касается восприятия автором фольклорного развития своего текста. Дело в том, что автор неоднократно слышал свою песню в моем исполнении и в исполнении Н. Гуськова, но, при отсутствии возможности свериться по первотексту, *некоторые* возникшие позже варианты он готов признать как допустимые, другие же решительно не признает «своими». Это свидетельствует о некоторой открытости текста для незначительных вариаций даже в сознании автора первоначального варианта, что, как представляется, характерно не только для данной песни.

Вариант 1

По сравнению с авторским вариантом отличия минимальны. Отчасти это объясняется бережным отношением носителя к тексту. Говоря об этой песне, М. Юнгер призналась, что, например, строчку «Раз пришло письмо // Из родных краев» она бы с удовольствием заменила на «Раз пришло письмо // Письмо из дому», но не считала себя вправе менять авторский текст (она, правда, не знала тогда, кто его автор, хотя и слышала не раз авторское исполнение на посиделках в фольклорном кабинете института им. Герцена!).

463

Вариант 2

Несмотря на разночтения, текст остается более или менее стабильным. Единственным серьезным отличием стал перенос слов Лизы ближе к концу текста, после слов Раскольникова, что, вероятно, создает ощущения более длинного диалога.

Вариант 3

Должен признаться, что два момента в тексте были заменены мной специально: «Деньги кончились, // Вещи проданы» на «Деньги кончились, // Вещи *пропиты*», а также «А убийца топор уж схватил!» на «А убийца ж *топор наточил!*». Как мне тогда казалось, превращение песни в еще более аб-

сурдную делает ее смешнее. Логика сомнительная и, видимо, оказавшаяся чуждой тексту, поскольку уже в исполнении следующего носителя обе эти замены исчезают: в одном случае идет возврат к первоначальному тексту, в другом появляется новая строчка «А убийца ж топор *заносил!*», эмоционально более напряженная, чем оригинал, но лишенная откровенной гротескности. Кроме того, еще одна «усилительная» замена произошла против моей воли: «Он тяжелый топор наточил» а «Он *огромный* топор наточил». Она сохранена и в последующем варианте. Возможно, этот случай следует рассматривать как первичную стадию признания «традицией» нового?

Вариант 4

В этом варианте, отстоящем от оригинала на три ступени, в цепочке передачи (М. Лурье – М. Юнгер – А. Башарин – Н. Гуськов) наблюдается наибольшее количество отличий. Но самыми интересными, на мой взгляд, являются два момента. Во-первых, продолжается тенденция к усилению эмоционального накала путем замены слов и конструкций более экспрессивными: «Мысль преступная» на «Мысль *ужасная*», «Тихо вскрикнула» на «*Громко* вскрикнула», «Зарыдал из всех своих сил» на «Зарыдал *из последних он сил*». Во-вторых, финальный куплет приобретает изменение третьей строчки при повторе, которое, по словам исполнителя, появилось случайно, в результате ошибки, но потом было сознательно оставлено как удачное. И более того, позднее было «одобрено» М. Лурье, слышавшим этот вариант.

Сомнительные выводы

Разумеется, делать далеко идущие выводы на основе короткой жизни одной песни вряд ли имеет смысл. Но, с другой стороны, именно на этом примере-миниатюре можно, на мой взгляд, наблюдать следующие явления, характерные для городского песенного фольклора в целом:

1. Наиболее известные городские песни, например, «Кирпичики», на определенном этапе могут переходить в такое состояние, когда их узнаваемость (прежде всего в части мелодии) превращает их в трафарет для создания новых произведений, слабо ассоциирующихся с первоначальным.

2. Песня, имеющая широкое распространение в городском фольклоре, может порождать новые тексты, написанные по ее образцу, римейки и т. п., и в конечном счете становится центром целого цикла.

3. Активное обрастание песни вариантами начинается уже на второй-третьей ступени ее передачи. Причем если первые звенья цепочки довольно «консервативны», то в дальнейшем прогрессия замен возрастает.

4. Изменения, вносимые последующими исполнителями, могут оказываться настолько органичными по отношению к тексту, что не просто остаются в традиции, но и даже самим автором осознаются как «свои» или же «санкционируются».

5. Фольклористов нельзя уподобить сапожнику без сапог, ибо фольклор фольклористов есть!

Литература

- Башарин 2003 – *Башарин А.С.* Городская песня // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 503–534.
- Башарин 2006 – *Башарин А.С.* Варьируемое и неизменное в текстах современного песенного фольклора: Идея песни. Авантекст. (В печати).
- Джекобсон 1998 – *Джекобсон М., Джекобсон Л.* Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник: (1917–1939). М., 1998.
- Как на Дерибасовской – Как на Дерибасовской...: Песни дворов и улиц. Кн. 1 / Сост. Б. Хмельницкий, Ю. Яесс. СПб., 1996.
- Лесскис 2005 – *Лесскис Н.* Фильм «Ирония судьбы...»: от ритуалов солидарности к поэтике измененного сознания // Новое литературное обозрение. 2005. № 75.
- Неклюдов 2005 – *Неклюдов С.Ю.* «Все кирпичики, да кирпичики...» // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М., 2005. С. 271–303. Цит. по: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov22.htm>
- Охрименко 1998 – *Охрименко А.* Я был батальонный разведчик. М., 1998 (аудио-кассета).

«РАСКОЛЬНИКОВ»

Вариант 1

Записано от М. Юнгер (1973 г. р.) в
1994 г. (расшифровано с фонограммы)
Курсивом обозначены фрагменты, от-
личающиеся от варианта 0

Как во городе
Да во Питере
Жил молоденький бедный студент.
Жил он голодно
В тесной комнатке,
У старушки брал деньги в процент.
Раз пришло письмо
Из родных краев –
Мать с сестрицей писали ему:
Деньги кончились,
Вещи проданы,
Не осталось *у них* ничего.
Прочитал студент
Письмо из дому,
Зарыдал он со всех своих сил.
И пришла к нему
Мысль преступная –
Он тяжелый топор наточил.
И пошел тогда
В дом процентщицы,
И сказал ей, что деньги принес.
Отперла она,
Он достал топор
И ужасный удар ей нанес.
И увидев труп
Окровавленный,
Зарыдал он и бросился прочь.
Тут навстречь ему
Вышла девушка,
Той старухи была она дочь.
Только вскрикнула:
«Мама, мамочка!»
А убийца топор уж схватил!
И ударил им
Бедну девушку,
Но до смерти ее не убил.
Захотел студент
Разглядеть ее
И нагнулся над жертвой своей.

Вариант 2

Записано от М. Юнгер (1973 г. р.) в
2006 г.
Жирным шрифтом обозначены фрагмен-
ты, отличающиеся от варианта 1

Как во городе
Да во Питере
Жил молоденький бедный студент.
Жил он голодно
В тесной комнатке,
У **старухи** брал деньги в процент.
Раз пришло письмо
Из родных краев –
Мать с сестрицей писали ему:
Деньги кончились,
Вещи проданы,
Не осталось у них ничего.
Прочитал студент
Письмо из дому,
Зарыдал он со всех своих сил.
И пришла к нему
Мысль преступная –
Он тяжелый топор наточил.
И пошел **студент**
В дом процентщицы,
И сказал ей, что деньги принес.
Отперла она,
Он достал топор
И ужасный удар ей нанес.
Но увидев труп
Окровавленный,
Зарыдал он и бросился прочь.
Тут навстречь ему
Вышла девушка,
Той старухи была она дочь.
Только вскрикнула:
«Мама, мамочка!»
А убийца топор уж схватил!
И ударил им
Бедну девушку,
Но до смерти ее не убил.
Захотел студент
Разглядеть ее
И нагнулся над жертвой своей.

Закричал он тут
Страшным голосом –
Он узнал свою милую в ней.
«Лиза, Лизанька,
Что ж наделал я!
Ведь тебя мне уже не спасти!
Я убил тебя
Как свидетеля,
Чтобы в суд не могла донести».
Поднялась она
Из последних сил:
«Помнишь, Родя, как раньше любил?
Разлучила нас
Сонька подлая,
А теперь ты меня погубил.
Ты убил меня,
Убил мать мою.
Приготовил нам страшный конец.
А еще убил
Ты дитя во мне.
А ведь ты ж ему родный отец!»

На суде его
Судьи плакали,
Что не могут его оправдать.
Эх, нужда, нужда,
Что ж ты делаешь!
Заставляешь закон преступать!

Вариант 3

Самозапись (Башарин А.С. 1973 г. р.)
2006 г. (расшифровано с фонограммы:
для чистоты эксперимента запись сде-
лана до начала работы над статьей)
Курсивом обозначены фрагменты, от-
личающиеся от варианта 1.

Где-то в Питере
На окраине
Жил молоденький бедный студент.
Жил он *скромненько*
В тесной комнатке,
У старушки брал деньги в процент.

А.С. Башарин

Закричал он тут
Страшным голосом –
Он узнал свою милую в ней.

Поднялась она
Из последних сил:
«Помнишь, Родя, как раньше любил?
-
-
А теперь ты меня погубил.
Ты убил меня,
Убил мать мою.
Приготовил нам страшный конец.
А еще убил
Ты дитя во мне.
А ведь ты ж ему родный отец!»
«Лиза, Лизанька,
Что ж наделал я!
Ведь себя мне уже не спасти!
Я убил тебя
Как свидетеля,
Чтобы в суд не могла донести».

На суде его
Судьи плакали,
Что не могут его оправдать.
Эх, нужда, нужда,
Что ж ты делаешь!
Заставляешь закон преступать!

Вариант 4

Записано от Н. Гуськова (1973 г. р.) в 2006 г.
Курсивом с подчеркиванием обозначены
фрагменты, отличающиеся от варианта
1, жирным шрифтом с подчеркиванием
обозначены фрагменты, отличающиеся
от варианта 3.

Как во городе
Да во Питере
Жил молоденький бедный студент.
Жил он скромненько
В тесной комнате.
У старухи брал деньги в процент.

Тут пришло ему
Письмо из дому,
 Мать с сестрицей писали ему:
 Деньги кончились,
 Вещи *пропиты*,
 Не осталось у них ничего.
 Прочитал студент
 Письмо *из дому*,
 Зарыдал изо всех своих сил.
 И пришла ему
 Мысль преступная –
 Он *огромный* топор наточил.
 И пошел тогда
 В дом процентщицы,
 И сказал ей, что деньги принес.
 Отперла она,
 Он достал топор
 И ужасный удар ей нанес,
Но увидев труп
 Окровавленный,
 Зарыдал он и бросился прочь.
 Тут навстречу ему
 Вышла девушка –
 Той *старухи-процентщицы* дочь.
 Тихо вскрикнула:
 «Мама-маминька!»
 А убийца *ж топор наточил!*
 И ударил им
 Бедну девушку,
 Но до смерти ее не убил.
 Захотел студент
 Разглядеть ее,
Наклонился над жертвой своей.
 Закричал он тут
 Страшным голосом –
 Он узнал свою милую в *ей*.
 «Лиза, Лизанька,
 Что ж наделал я!
 Ведь тебя мне уже не спасти!
 Я убил тебя
 Как свидетеля,
 Чтобы в суд не могла донести».
 Поднялась она
 Из последних сил:
 «Помнишь, Родя, как раньше любил?
 Разлучила нас

Раз пришло ему
Письмо из дому.
 Мать с сестрицей писали ему:
 «Деньги кончились,
 Вещи проданы,
 Не осталось у нас ничего»
 Прочитал студент
 Письмо *из дому*,
 Зарыдал из последних он сил.
 И пришла к нему
 Мысль ужасная –
 Он *огромный* топор наточил.
 И пошел тогда
 В дом к процентщице.
 И сказал ей, что деньги принес.
 Отперла она,
 Он достал топор
 И ужасный удар ей нанес.
Но увидев труп
 Окровавленный,
 Зарыдал он и бросился прочь.
Только глядь –
В дверях стоит девушка.
 Той *старухи-процентщицы* дочь.
 Громко вскрикнула:
«Мама-маменька!»
 А убийца *ж топор заносил!*
 И ударил он
 Бедну девушку,
 Но до смерти ее не убил.
 Захотел студент
Рассмотреть ее,
Наклонился над жертвой своей.
 Закричал он тут
 Страшным голосом –
 Он узнал свою милую в ней.
 «Лиза, Лизанька,
 Что ж наделал я!
 Ведь теперь мне тебя не спасти!
 Я убил тебя
 Как свидетеля,
 Чтобы в суд не могла донести».
 Поднялась она
 Из последних сил:
 «Помнишь, Родя, как раньше любил?
 Разлучила нас

Сонька подлая,
 А теперь ты меня погубил.
 Ты убил меня,
 Убил мать мою.
Уготовал нам страшный конец.
 А еще убил
 Ты дитя во мне.
 А ведь ты ж ему родный отец»!
 На суде его
 Судьи плакали,
 Что не могут его оправдать.
 Эх, нужда, нужда,
 Что ж ты делаешь!
 Заставляешь закон преступать!
 Эх, нужда, нужда,
 Что ж ты делаешь!
 Заставляешь закон преступать!

Сонька подлая,
 А теперь ты меня погубил.
 Ты убил меня,
 Убил мать мою.
Уготовил нам страшный конец.
 А еще убил
 Ты дитя во мне.
 А ведь ты ж ему, **Родя**, отец»!
 На суде его
 Судьи плакали,
 Что не могут его оправдать.
Ах, среда, среда,
 Что ж ты делаешь!
 Заставляешь закон преступать!
Ах, судьба, судьба,
 Что ж ты делаешь!
 Заставляешь закон преступать!

Приложение 2

МАЛОИЗВЕСТНЫЕ ПЕСНИ «ЛИТЕРАТУРНОГО ЦИКЛА»

Записано от М. Юнгера в 1994 г.

Чацкий

Жил в Рассее босяцкой
 Дворянин столбовой.
 Его имя было Чацкий –
 Парень бедный, простой.

Его облик был русский –
 Узких брюк не носил.
 И ни слова по-французски
 Чацкий не говорил.

На чужую сторонку
 Визу дали ему,
 А здесь оставил он девчонку,
 Да еще не жену.

А.С. Башарин

*Записано от Плотникова С. Л., 1974 г. р.
 в 1998 г. Услышал от Смольниковой Е.К.
 1959 (?) з/р., узнавшей песню в 1983 г. в
 ин-те Герцена.*

Базаров

Базаров был испорченный ребенок,
 Не походил на папу с мамой он.
 Дворянство ненавидел он с пеленок,
 Аркаша, поддержи мой балахон.

Суровое в России было время,
 Где дети, где отцы – не разберешь,
 Чуть встретились – тотчас переругались,
 Аркаша, ты для нас не подойдешь!

Приехал нигилист к аристократке
 И испытал прилив душевных мук:
 «Базаров, ты меня не понял, –
 Шептала Анна, заглушая сердца стук».

Приходил к Софье в гости
Отставной Скалозуб –
Был армейской белой кости:
Необуздан и груб.

Тут явился Молчалин,
Бюрократ, подхалим.
Небольшой хоть был он парень –
Она спуталась с ним.

Тут вернулся в Рассею
Наш заглавный герой.
И надежду он лелеял
Сделать Софью женой.

Софье страсть как претило,
Что в нее он влюблен –
Она сплетню пустила,
Будто тронулся он.

И назло всему свету,
При убитом отце,
«Эх, карету мне, карету», –
Закричал он в конце.

Это правда, ей-богу,
Ведь про этот скандал
Сам великий Товстоногов
Всем людям рассказал.

Прекрасное у Анны было тело,
Хоть в театр анатомический неси,
И завязалось там такое дело
Хоть в петлю полезай и там виси.

Однажды, после долгих размышлений
Вскрывать тифозный труп поехал он.
Порезал пальчик, не помазал йодом –
«О, Анна, сохрани мой балахон»!

Сраженный тифом и любовью к Анне,
Базаров тихо мирно опочил.
Тургенев услышал об этой драме
И крепостное право обличил.

А.С. Архипова, Е.Ю. Михайлик

Москва

Сидней

ЧИЖИК, МЕСЯЦ И ХОРЕЙ – ПРОЧИТАЙ СТАТЬЮ СКОРЕЙ!

Первое двустушие песенки «Чижик-пыжик», вероятно, известно всем.

Чижик-пыжик, где ты был?

– На Фонтанке водку пил.

Тем более что в 1996 г. центральный персонаж этой песни получил воплощение настолько материальное, что его несколько раз воровали и сдавали в утиль¹. Продолжение песенки известно не так хорошо:

Выпил рюмку, выпил две –

Закружилось в голове.

Еще меньше известен горестный финал:

Стали чижику ловить,
чтобы в клетку посадить.

Чижик-пыжик не хотел
и из клетки улетел.

– Это клетка не моя,
это клетка соловья².

471

Много ценных замечаний сделали Е.В. Душечкина, А.А. Панченко, Е.Е. Жигарина, С.Ю. Неклюдов, Д.Н. Мамедова – за что большое спасибо от авторов.

¹ На Фонтанке поставили памятник Чижику работы Резо Габриадзе, и этот памятник неоднократно воровали на «металлолом».

² Восстановлено по памяти – от С.Ю. Неклюдова.

Текст песни в каком-то варианте уже существовал в середине XIX в. В мемуарах Е. Водовозовой при описании начала 1850-х годов воспроизводится следующая история:

«Мелкопоместного дворянина, по фамилии Чижов, все называли “Чижом”. Когда он входил, ему кричали: “А, Чиж! Здравствуй! Садись! Ну, чирик-пырик, где ты был?”» [Водовозова 1963: 71]³.

О распространенности его можно судить по тому обстоятельству, что в 1860-х годах Владимир Даль ссылается на текст песни «Чирик» в статье «выпивать», цитируя строчки «Выпил чарку, выпил две – зашумело в голове (песня “Чирик”)» [Даль 1980: 308].

Популярная версия утверждает, что основой для песенки послужили вольные обычаи студентов императорского училища правоведов (создано в 1835 г. в Санкт-Петербурге по инициативе принца Ольденбургского). Студенты в действительности носили темно-зеленую форму с желтой отделкой, и поэтому – гласит городская легенда – студентов немедленно прозвали «чириками». «Чирики» же, будучи охочи до спиртного, часто посещали кабак купца Нефедова, что на Фонтанке, – естественно, без демаскирующих мундиров.

В этой ситуации неудивительно, что чирик из песни приобрел двойника – пыжика (вероятно, речь шла не о собственно диалектном названии теленка северного оленя в возрасте до года, а о дорогом и популярном материале для шапок или воротника). Такая редупликация или простое удвоение вообще настолько характерны для уличных дразнилок, что рассматриваются как их формообразующий признак [Виноградов 1999: 11–12]⁴.

Коля-моля-селенга
Съел корову да быка.
Пятьдесят поросят,
Одни косточки висят.
[Виноградов 1999: № 72]

Федя-медя съел медведя.
[Виноградов 1999: № 85–86]

Кузя-кузя, вошь на пузе.
[Виноградов 1999: № 30]

Однако куда интереснее то обстоятельство, что совершенно естественное частичное удвоение чирика, возможно, определило как структуру, так и сюжет уличной песенки.

Четырехстопный хорей – размер «Чирика-пыжика» – часто используется в одном из типов русской детской считалки:

³ Сердечное спасибо за эту ценную ссылку Г.А. Левинтону.

⁴ Тексты детских игровых прелюдий собраны Г.С. Виноградовым. Использовались коллекции 1887–1925 гг. [Виноградов 1999: 293–385].

Сахар-мехар-четвертак
Нюхал дедушка табак
Не доехал до границы,
Скинул шапку, рукавицы.
И плетеночку плетет
И в коробочку кладет.

[Виноградов 1999: № 280,
село Голуметь Иркутск. обл.]

Само по себе это не удивительно, четырехстопный хорей является самым распространенным вариантом хорея. Однако в данном случае мы наблюдаем еще и высокую частотность употребления четырехстопного хорея с редупликацией и диалоговой структурой.

Тинтель-винтель, где ты был?
Тинтель-винтель, в городе.
Тинтель-винтель, что купил?
Тинтель-винтель, девочку.
Тинтель-винтель, как же звать?
Тинтель-винтель, Верочка.

[Виноградов 1999: № 302,
Владимирская губ.].

Чижик-тыжик, где ты был?
– *На Фонтанке водку пил.*

Тинти-бринти, где ты взял?
Тинти-бринти, я сменял.
Тинти-бринти, на кого?
Тинти-бринти, на корову

[Виноградов 1999: № 283
Иркутск].

Цинцы-бринцы, балалайка,
Цинцы-бринцы, заиграй-ка.
Цинцы-бринцы, не хочу,
Цинцы-бринцы, спать хочу.
Цинцы-бринцы, куда едешь?
Цинцы-бринцы, в городок.
Цинцы-бринцы, что купишь?
Цинцы-бринцы, сухарек (молоток).

[Виноградов 1999: № 317,
Урульга-Ленинград]

Чинжи-бринжи, где ты брал?
Чинжи-бринжи, у татар.
Чинжи-бринжи, у каких?
Чинжи-бринжи, у кривых.

[Виноградов 1999: № 283,
Киренск]

Ани-бани, что под вами,
Под железными столбами?

[Виноградов 1999: № 337]

В данной ситуации мы полагаем, что семантическим различием между ореолами мужской и женской рифмы можно пренебречь – практика показывает, что в детских считалках они одинаково частотны:

Аты-баты шли солдаты,	Раз, два, три, четыре, пять
Аты-баты на базар,	Вышел зайчик погулять
Аты-баты, что купили?	Тут охотник выбегает
Аты-баты, самовар	Прямо в зайчика стреляет ⁵ .

[Виноградов № 260].

Можно предполагать, что само присутствие хореической пары «чи-жик-пыжик» как бы «притягивает», предсказывает и размер, и диалоговую структуру.

Во всех до сих пор упоминавшихся примерах редупликация была безличной и не идентифицировала ни одного из участников диалога, а являлась своеобразным пустым семантическим заполнителем (filler).

Но в ряде текстов, приводимых ниже, она служит именно идентификатором, обозначением конкретного персонажа, к которому обращаются с вопросом.

Вера-мера, где была?	Эни-бени, где ты был?
У папаши чай пила.	Я на речке хвостик мыл.
Пила кофе, пила чай,	Вымыл-вымыл, да упал,
Пришел Ваня невзначай.	Снова хвостик замарал
Ах ты Верочка, плутовка,	[Виноградов 1999: № 318,
Я принес тебе обновку:	Иркутск].
Чернобархатны сапожки,	
Бриллиантовы сережки.	
Если хочешь прокатиться,	
то поедem в маскарад –	
там увидим припарат.	
Черны брюки, черный флаг,	
Вышел Ванечка дурак	
[Виноградов 1999: № 358,	
Мещевск] ⁶ .	

⁵ См. также уже приведенные выше примеры.

⁶ Вариант:

Ах ты Верочка, плутовка,
Я принес тебе обновку:
Ленту в косу голубую
И обновку почтовую.
Смотри, Вера, не теряй
И в коробку убирай.
А в коробке таракан
Проел верин сарафан.
[Виноградов 1999: № 357,
Иркутск]

Примечательно, что в обоих примерах есть дополнительные сюжетные сближения с «Чижиком»:

а) в обоих случаях считалка начинается с вопроса о том, где, собственно, пропадал редуцированный персонаж: «Вера-мера, где была?»; «Эни-бени, где ты был?»;

б) оный персонаж, как и чижик, отвечает от первого лица: «У папашы чай пила»; «Я на речке хвостик мыл» (ср.: «На Фонтанке водку пил»);

в) в первом примере героиня, как и чижик, поглощала жидкости (хотя и более невинного свойства) в определенном месте («у папашы»); во втором – неустановленный эни-бени, которого сближает с чижиком наличие хвостика, совершал водные процедуры на речке – в отличие от Фонтанки, оставшейся неизвестной (поскольку считалка записана в Иркутске, выбор речек довольно велик);

г) во втором примере эни-бени также теряет равновесие: «Вымыл-вымыл, да упал – Выпил рюмку, выпил две / Зашумело в голове». (Здесь заслуживает внимания и общность фонетического рисунка.)

Следует отметить, что структура первой строки вообще отличается исключительной живучестью и, видимо, актуальностью – поскольку встречается и далеко за пределами жанра. Один из вариантов популярного заговора от зубной боли начинается так: «Месяц, месяц, где ты был? / – На том свете» [33: 1416]⁷. Возможно, что форма обращенного к чижик у вопроса диктовалась не столько реальными обстоятельствами, сколько уже существовавшим и очень мощным фольклорным шаблоном⁸.

Скорее всего, именно им диктовалась и вторая часть чижиковского ответа: «Выпил рюмку, выпил две / Закружилось в голове», поскольку данный пассаж является дословной цитатой из песни о казачьем атамане Платове («Платов в гостях у француза»): «*Выпил* рюмку, выпил две / Закружилось в голове» [Гуляев 1988: 177]. Запись этой песни (как и других) не датирована, но относится к периоду между 1860 (возвращение в Барнаул) и 1888 гг. (год смерти собирателя)⁹. Поскольку генерал от кавалерии граф Матвей Иванович Платов, умерший в 1818 г., стал героем песен и легенд существенно раньше, чем было создано императорское училище правоведения, возможность обратного влияния представляется нам менее вероятной, хотя исключить ее нельзя: в других вариантах песни этим двум строчкам соответствуют более распространенные «Выпей рюмку, выпей две, / Скажи правду всю mine».

Так или иначе, эти две строчки также были чрезвычайно популярны и, в частности, послужили основой для стихотворения Ф. Сологуба:

⁷ Тут возможны и те или иные варианты взаимодействия с популярной считалкой «Вышел месяц из тумана» (четырёхстопный хорей, женская / мужская рифма), и даже некие пересечения с классической литературой (см. «Месяц-месяц, мой дружок / позолоченный рожок...» в «Сказке о мертвой царевне и семи богатырях»).

⁸ Возможно, притянутым семантическим ореолом размера.

⁹ За указание на этот факт – отдельное спасибо С.Ю. Неклюдову.

Выпил чарку, выпил две,
 Зашумело в голове.
 Неотвязные печали
 Головами закачали.
 Снова чарочку винца,
 Три, четыре – без конца.
 По колено стало море,
 Уползает к черту горе.
 Томно, тошно без вина.
 Что же думать? пей до дна.
 Всё тащи в кабак живее,
 Жизни, скарба не жалея,
 К черту в пасть да на рога –
 Жизнь нам, что ли, дорога!
 (6 ноября 1912)

А вот дальнейшая судьба чижики, возможно, пересекается с судьбой персонажа еще одного чрезвычайно популярного произведения – «*Цыпленок жареный*». «Фонтанского водкопийцу», как и цыпленка, пытались водворить за решетку – хотя и несколько менее успешно:

*Стали чижику ловить,
 Чтобы в клетку посадить.
 Чижик-пыжик не хотел
 И из клетки улетел.*

Цыпленок жареный,
 Цыпленок пареный
 Пошел по улице гулять.
 Его поймали,
 Арестовали
 Велели паспорт показать.
 Паспорта нету,
 Гони монету!
 Монеты нету,
 Иди в тюрьму!

[Неклюдов 2005: 641]

476

Финальная же реплика чижики («Это клетка не моя, / это клетка соловья») опять отсылает нас к считалкам. Один из стандартных вариантов концовки, позволяющий ведущему маркировать того, кто выбывает из процесса жеребьевки, и – по крайней мере в формулировке – обойти при этом себя, представляет конструкцию, которая семантически может быть передана так: «в финале текста действующее лицо X, о котором идет речь, отрицает, что оно является или соотносится с Y»:

И на этой неделе
 висели качели.
 Качели оборвались

Сестренка клянется:

Это не я.
Это, наверно,
подружка моя.

[Виноградов 1999: № 422,

Тулун, Омск]

И сказали: это Коля.

Коля божится: не я.

Это Ниночка моя.

[Виноградов 1999: № 316а,
Лихославль]¹⁰

...Кузьма божится: не я

Балалаечка моя.

[Виноградов 1999: № 413а,
Александровский уезд]

Где стоишь? На сковороде.

Кого продаешь? Квас.

Лови кошек, но не нас¹¹.

Ряд современных вариантов, в частности, отсылает к уже упоминавшемуся месяцу, который выходит из тумана с намерением совершить ту или иную уголовщину:

Вышел месяц из тумана,

Вынул ножик из кармана.

Буду резать, буду бить –

Все равно тебе водить.

А на следующую ночь

Я зарежу твою дочь.

Это дочка не моя.

Это дочка короля¹².

Помимо всего прочего, присутствие в тексте данной структуры дает нам возможность утверждать, что – вопреки распространенному мнению, будто «Чижик» сейчас существует только в формате фрагмента – до нас все же дошел один из законченных вариантов песни.

Как уже указывалось, обсуждаемая формула является стандартным *финалом* считалки: тот, на кого указывал ведущий в момент окончания фразы «Это дочка не моя, это дочка короля», выбывал из круга жеребьевки, и считалка начиналась сначала. Таким образом, строчки про соловья действительно являются функциональным завершением текста.

¹⁰ Интересно, что, по данным Г. Виноградова, этот текст является не только считалкой, но и дразнилкой [Виноградов 1999: 382].

¹¹ Согласно указанию Г. Виноградова вариант этой считалки есть в сборнике П.А. Бессонова «Детские песни» (М., 1868. С. 192). Таким образом, речь идет о довольно ранней фиксации данной структуры [Виноградов 1999: 382].

¹² Зап. в Кирове в 1999 г., цит. по: [Николаева 2002: 22–23]. Вариант:

Вышел месяц из тумана,

Вынул ножик из кармана,

Буду резать, буду бить,

Все равно тебе водить.

А на следующую ночь

Он зарезал свою дочь.

Это дочка не моя,

А чужого короля.

Записано в г. Жуковском, Моск. обл., цит. по [Троицкая, Петухова].

Все изложенное выше позволяет предположить, что, видимо, сложившаяся уже к середине XIX в. песня «Чижик-пыжик» изначально представляла собой считалку и/или дразнилку, собранную из устойчивых сочтаний. Вполне возможно, что аппеллятив «чижик-пыжик» был присоединен к существующей считалке постфактум, породив социально активные аллюзии – на студентов-правоведов, либо дело обстояло противоположным образом: пародийная песня о нравах студентов-правоведов формировалась под сильным влиянием навязавшей ей сюжет, размер и в значительной степени лексику, традиции детского и подросткового фольклора¹³. К сожалению, мы очень мало знаем о детском и подростковом, а тем более городском фольклоре первой половины XIX в., поэтому поведение Чижика представляется нашим современникам серией невнятно соединенных сюжетных коллизий.

Литература и источники

- Виноградов 1999 – *Виноградов Г.С.* Страна детей. СПб., 1998.
- Водовозова 1963 – *Водовозова Е.* История одного детства. Петрозаводск, 1963.
- Гуляев 1988 – *Былины и песни Алтая: Из собрания С.И. Гуляева / Сост. Ю.Л. Троицкий.* Барнаул, 1988.
- Даль 1980 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1980.
- 33 – *Русские заговоры и заклинания.* М., 1998.
- Неклюдов 2005 – *Неклюдов С.Ю.* «Цыпленок жареный, цыпленок пареный...» // *Язык. Личность. Текст: Сб. статей к 70-летию Т.М. Николаевой / Отв. ред. В.Н. Топоров; отв. секр. И.А. Седакова.* М., 2005.
- Николаева 2002 – *Едет черт на бочке, продает цветочки: Сб. / Под ред. Н. Николаевой.* Киров, 2002.
- Троицкая, Петухова – *Троицкая Т., Петухова О.* Современные считалки // <http://www.ruthenia.ru/folklore/troizkaya2.htm>

¹³ Второе представляется нам несколько более вероятным ввиду присутствия в составе «Чижика» цитаты из песни «Платов в гостях у француза».

Блок VII

Фольклор и юмор

НАЦИОНАЛЬНОСТЬ – ДУРАК: «ПОЛУЧУЖИЕ» В ИМПЕРСКИХ АНЕКДОТАХ

В анекдоте роль дурака, как известно, могут играть и представители отдельных регионов и этносов, например вятские, чукчи, эстонцы в русском культурном пространстве или остфризские немцы, швейцарцы, австрийцы – в немецком. При этом даже беглое знакомство с анекдотами об «этнических дураках» разных стран обнаруживает удивительное сходство и самих дураков, и пуантов анекдотов о них. Сам собой напрашивается вывод о том, что все осмеиваемые дураки – одной национальности, а их возможные этнокультурные различия стираются под давлением «ментального» сходства.

Попытка установить связь между объективным статусом «этнических дураков» и их образом в анекдотах и стала отправной точкой в написании статьи. В ней сравниваются способы представления и осмеяния «этнических дураков» в русских, немецких, английских и американских анекдотах. Анализ осмеиваемого образа проводится на основе выборки из Интернета наиболее активно бытующих анекдотов, соответственно в интересующих нас культурно-языковых пространствах.

481

Статус *получужого/полусвоего* в анекдотах

Представляется, что категория своего и чужого нередко предполагает не полярное противопоставление своего и чужого, а градуальный, плавный переход от одного полюса к другому. Иначе говоря, в пространстве между *своим* и *чужим* можно выделить еще и *полусвоего/получужого*, движущегося либо к *своим* от *чужих*, либо к *чужим* от *своих*.

Как известно, национально-этническое и социально-культурное членение на *своих* и *чужих* отражает скорее не реальные государственные и культурные границы, а стереотипизированные представления того или иного культурно-языкового сообщества. Видимо, в пределах практически

каждого из них обнаруживается целый ряд групп, которые могут быть отнесены к указанному типу *полусвоего/получужого*. В рамках господствующей культуры эти группы выделяются на основании признака этнической (или – шире – этноязыковой), конфессиональной, государственной (гражданство) принадлежности или ряда этих признаков. В то же время они частично совпадают с ней, являясь ее элементами, составными частями.

На этом основании *получужие* одновременно идентифицируются с доминирующей группой *своих*, рядом с которыми они проживают, и с группой некоторых *чужих*: с другим государством, нацией, языком, вероисповеданием, культурой, идеологией.

В русском культурном пространстве, например, промежуточный статус между *своими* (т. е. коренными жителями страны) и *чужими* (т. е. иностранцами) занимают *инородцы*. Это как бы иностранцы с «нашим» паспортом, от которых ожидается добровольная интеграция и верноподданнические чувства. При этом по отношению к ним сохраняется недоверие вследствие их «не нашего» происхождения. В качестве примера можно вспомнить советские анекдоты о евреях, украинцах, эстонцах.

В немецком культурно-политическом пространстве эту промежуточную категорию представляет, в частности, бывший восточный немец («Ossi» разг. от «Ostdeutsche», пренебрежительно или иронически). Он изначально ближе к *своим*, т. е. к западным, немцам, чем русские инородцы к русским, поскольку является своим не только «по паспорту», но и этнически. Недоверие к нему вызывает недавняя, а потому и незабытая принадлежность *чужому* (к тому же идеологически враждебному) государству. В Канаде, например, статус *получужих* приписывается франкоканадцам. Здесь поводом для недоверия со стороны англоязычного большинства канадцев являются язык и культура меньшинства, а также последовательное стремление ко все большей административной самостоятельности.

В рамках статьи будут рассмотрены только те *получужие*, которые *de facto* являются гражданами другого государства по отношению к наблюдателю. Однако государство *получужих* не рассматривается как независимый государственный субъект, от которого можно ожидать самостоятельных политических действий, поскольку государство *своих* претендует на роль политического лидера по отношению к нему и рассчитывает на его безоговорочное следование своему политическому курсу.

Наблюдающая культура, в свою очередь, разделяет этот «имперский» взгляд государства на якобы неполноценных соседей, перенося реальные политические отношения «старшего» и «младшего брата» в сферу культуры. В частности, в анекдотах «младший брат» высокоразвитой нации наделяется чертами недоразвитости, незрелости или даже неполноценности – т. е. чертами дурака. Здесь можно усмотреть аналогию с представлениями о старшем и младшем братьях в сказочном фольклоре. В то же время мнение о неполноценности *получужого* соответствует и жанру анекдотов о круглых дураках, которому близки описываемые анекдоты [Белусов 2003: 592].

По всей видимости, идея неполноценности/незрелости *получужих* проистекает, с одной стороны, из представления наблюдающей культуры об идеальном коллективе *своих*. С другой стороны, такой стереотип неполноценности *получужих* возникает из языкового, культурного, социального приспособления малых коллективов к большому. Как показывает анализ анекдотов, от *получужих* ожидается стремление к интеграции или ассимиляции, т. е. движение ко все большему сближению со *своими*.

Таким образом, на уровне анекдота *получужие* воспринимаются как неполноценные члены культурно-языкового социума, которые еще недостаточно развиты во всех отношениях для того, чтобы признать их *своими* – как взрослые воспринимают детей. Однако приписываемый *получужим* инфантилизм или незрелость, не позволяющие им встать на один уровень со *своими*, расцениваются анекдотом не как преходящее свойство, а как *постоянное* свойство. Именно благодаря постоянству этой характеристики *получужие* рассматриваются в анекдоте не как дети, инфантилизм которых простителен, а как *умственно неполноценные младшие братья*.

Такое отношение к *получужим* наблюдается, например, по отношению к *эстонцам*, воспринимаемым в качестве инородцев – сограждан, еще не до конца прошедших процесс языковой и социально-культурной адаптации (или ассимиляции). Схожую группу для британцев представляют *ирландцы*, которые также рассматриваются как «недоразвитые свои». Для американцев сходную функцию выполняют *канадцы*, причины национальной самостоятельности которых остались для американцев загадкой. Немцы, в свою очередь, в жанре анекдота примерно так же относятся к *австрийцам*, воспринимаемая их как «недонемцев». А многонациональный состав Швейцарии не препятствует им осмеивать *швейцарцев* как «смешных немцев».

О названных группах *получужих*, способах их представления и осмеяния в анекдотах пойдет речь ниже.

Схема осмеяния *получужого* в анекдоте

Очевидно, что анекдот о *дураках-получужих* строится на разоблачении и осмеянии их всесторонней неполноценности. В этом жанре осмеивается общий инфантилизм *получужих*, которые не доросли до взрослых, до «своих». В этой связи естественным способом обнаружения этого инфантилизма оказывается ситуация контраста между «реальным» поведением *получужих*, которое осталось на детском уровне, и ожидаемым от них нормальным, взрослым поведением «своих».

К наиболее значимым и часто повторяющимся в анекдоте проявлениям «недоразвитости» *получужих* можно отнести: недостаточность языковой компетенции, умственную неполноценность как таковую, физическую неловкость и незрелость, неразвитую эмоциональную сферу, сексуальную несостоятельность, замедленные, или неразвитые, психофизиологические и вербально-ментальные реакции. Эти черты недоразвитости приписываются в анекдоте не только конкретному представителю *получу-*

жих, но и распространяются на весь коллектив, превращаясь в идеологическую, политическую, экономическую или умственную неполноценность, или отсталость.

Языковая неполноценность, т. е. недостаточность языковой компетенции, рассматривается культурным большинством как знак умственной неполноценности *получужого* – это отмечено во многих культурно-языковых сообществах, которые вобрали в себя более мелкие языки и культуры. Как подчеркивает Алпатов в обзоре американских работ по социолингвистике, «чуть ли не все авторы отмечают стойкую неприязнь к двуязычию и двуязычным людям, свойственную странам Европы и в максимальной степени – США» [Алпатов 2000: 194 и далее]. Такие представления отражаются и в том, что в США главным критерием оценки образованности иммигрантов является уровень владения английским языком [Алпатов 2000].

Наивность, глупость или даже клинический идиотизм *получужих* выводятся, с одной стороны, из их языковой, коммуникативной неразвитости, из столь часто приписываемого им непонимания коммуникативной прагматики. С другой стороны, часто именно умственная неполноценность рассматривается анекдотом как причина языковой недоразвитости героя.

Языковой портрет *получужого*, устойчиво воспроизводимый анекдотом, является опознавательным знаком *получужого* (эстонца для русских, швейцарца для немцев, ирландца для англичан и т. д.), т. е. исходным, начальным пунктом презентации сопутствующих признаков его недоразвитости.

Умственная неполноценность, ассоциируемая с глупостью, проявляется не только в языковой слабости *получужого*, но и в его заторможенности, медлительности, несообразительности, тугодумии. А заторможенность и медлительность, в свою очередь, связываются в анекдоте с неразвитой моторикой и координацией движений, физической неловкостью и незрелостью, неразвитой эмоциональной сферой и отсутствием темперамента.

В итоге идея о психофизиологической недоразвитости *получужих* плавно переходит в представление об их сексуальной неполноценности. Как и детям, сексуальность им в принципе чужда, по крайней мере, в социально признанных формах, утвержденных эротической культурой большинства. Из умственной, эмоциональной и психофизиологической неполноценности *получужого*, признанной анекдотом, выводится и его асексуальность или же неспособность реализовать свою сексуальность (как, например, в известном анекдоте об эстонцах, сетующих, что Новый год бывает в их жизни чаще, чем секс).

Неполноценность отдельно взятого дурака во всех ее ипостасях проецируется и на весь коллектив дураков-*получужих*. Это сказывается, например, в актуальной для анекдотов этого жанра идее о национальной незрелости «этнических дураков», в свете которой комично упорное стремление «младшего брата» освободиться от благотворного влияния «старшего брата».

Очевидно, что перечисленные признаки неполноценности тесно взаимосвязаны, границы между ними диффузны и потому – условны. Соци-

ально-коммуникативное и психически-эмоциональное поведение героя, ментальные и физические характеристики его личности проявляются в рамках анекдота, как правило, синкретически. И сложность описания данных анекдотов состоит как раз в *синкретическом характере* представления осмеиваемых в них признаков. Обратимся в качестве примера к известному анекдоту об эстонцах:

Первая брачная ночь у молодоженов-эстонцев. Они ложатся в кровать, и молодой муж начинает читать газету. Она:

– Дорогой, скажи, что ты люпишь меня.

– Я люблю тебя!

– Дорогой, скажи, что ты хочешь меня.

– Я хочу тебя!

– Дорогой, что ты все время говоришь по моей подсказке. Скажи что-нибудь сам!

– Спокойной ночи.

Тут осмеиваются и языковая слабость (акцент) героя, и непонимание им коммуникативной прагматики, так же, как и наивность и асексуальность: содержание эротического шепота новобрачной ускользает от героя, коммуникативная цель высказывания ему непонятна. Заторможенность реакций героя передается, кроме того, путем нарочито замедленного пересказа. Приведенный анекдот можно рассматривать как пример того, что перечисленные выше характеристики не только тесно взаимосвязаны и являются элементами более сложного синкретического целого, а также как пример того, что они редко выступают в анекдотах изолированно.

В этой связи представленные в статье анекдоты разграничиваются на основании того признака, который доминирует в пуантировке анекдота о неполноценности получужого.

Типы пуантировки анекдотов о получужих.

Языковая неполноценность

485

В анекдоте недостаточная языковая компетентность получужого является своего рода его визитной карточкой: с нее начинается представление его личностной и социально-культурной несостоятельности. Его собственно языковая неполноценность заключается в том, что он, располагая *своим* вариантом языка оценивающей культуры (как, например, канадец или австриец) или же *своим* языком (как эстонец или ирландец), не в достаточной мере владеет языком оценивающей культуры, который в данном случае рассматривается как эталон языковой способности вообще.

Примечательно, что как русские, так и немецкие, английские или американские анекдоты о *чужих*, т. е. об иностранцах, на которых не претендует наблюдающая культура, не воспроизводят их манеры говорить, а также исключительно редко ее осмеивают [см. также: *Шмелева, Шмелев*

2002]. Очевидно, что языковая способность иностранца оказывается несущественной для анекдота – в отличие от языковой способности получужого, который коверкает язык *своих* или даже предпочитает *свой вариант этого языка*. Анекдоты, описывающие этот аспект неполноценности получужого, связаны и с представлением о его национальной незрелости, которое реализуется в анекдоте, например в осмеянии языкового шовинизма в непослушном «младшем брате» (подробнее см. далее).

Лингвистический аспект, являясь неотъемлемой частью образа получужого, сам по себе редко составляет пуант анекдота. Но анекдоты о швейцарцах, канадцах, ирландцах и других получужих, так же как и привычные для нас анекдоты об эстонцах, рассказываются с непременной имитацией соответствующего акцента или – в случае со швейцарцем – с имитацией диалектной окраски его речи.

В следующем английском анекдоте об ирландцах не только переделывается их акцент, но и сам пуант базируется на неполноценной языковой компетентности героев:

Two Irish men walk into a pet shop. «We'll take four of dem dere birds in dat cage dere», says Gerry, «Put dem in a peeper [=paper] bag». They get into Gerry's van and drive until they are high up in the hills and stop at the top of a cliff with a 500-foot drop. Gerry then takes two birds out of the bag, places them on his shoulders and jumps off the cliff. Paddy watches as his mate drops off the edge and goes straight down for a few seconds followed by a 'SPLAT'. As Paddy looks over the edge of the cliff he shakes his head and says,

«Fock dat, dis budgie jumpin' is too fockin' dangerous for me» [budgie = birdy, имеется в виду: bungie-jumping].

A minute later, Seamus arrives. He too has been to the pet shop and he, walks up carrying the familiar 'peeper bag'. He pulls a parrot out of the bag, in his other hand he is carrying a gun.

«Hi, Paddy. Watch this», Seamus says and launches himself over the edge of the cliff. Paddy watches as half way down, Seamus takes the gun and blows the parrot's head off. Seamus continues to plummet until there is a SPLAT!, as he joins Gerry's remains at the bottom. Paddy shakes his head and says:

«An' oim never troyin' dat parrotshooting nider [= neither]» [имеется в виду: parachuting].

A few minutes after Seamus splats himself Sean strolls up. He too has been to the pet shop and he walks up carrying the familiar 'peeper bag'. Instead of a parrot he pulls a chicken out of the bag, and launches himself off the cliff with the usual result. Once more Paddy shakes his head:

«Fock me Sean, first der was Gerry with his budgie jumping, den Seamus parrot shooting and now you... fockin' hen gliding». [имеется в виду: hang-gliding]

В этом анекдоте недостаточное владение английским языком накладывается не только на неадекватное восприятие языковых единиц из-за

«искаженной» ирландской фонетики (budgie=bungie, hen=hang), но и одновременно совпадает с крайней наивностью или даже дебильностью.

В анекдотах, например, об эстонцах, швейцарцах или ирландцах пунт анекдота может составлять непонимание коммуникативной прагматики другого, а не сам «эстонский вариант русского», «швейцарский вариант немецкого» и т. д. Именно непонимание прагматических условий коммуникации оказывается релевантным в представлении языковой, а следовательно, и ментальной неполноценности получужого. Так, например, эстонец в одном из наиболее известных анекдотов не понимает прагматической функции обращенного к нему вопроса, помимо того, что он не владеет тонкостями русского языка (предлог *до* маркирует направление движения к названному объекту, а не от него):

Русский заблудился в лесу. Наконец выходит он к железнодорожному полотну и вдруг видит – на дрезине едет эстонец.

– Скажите, пожалуйста, далеко ли до Таллинна?

– Нэтт, нэталеко.

– Скажите, пожалуйста, а можно с Вами подъехать?

– Садитесь.

Едут на дрезине час, едут другой. Наконец русский спрашивает:

– Так все-таки далеко ли до Таллинна?

– Да, теперь талеко, – невозмутимо отзывается эстонец.

В другом анекдоте эстонцы ошибочно понимают сказанное, интерпретируя его вне ситуативного контекста и референтной отнесенности:

Два эстонца и русский застряли в лифте. Эстонцы кричат: «Помогите! Помогите!»

Русский им говорит: «Давайте кричать вместе. Громче будет».

Эстонцы, переглянувшись: «Вместе! Вместе!»

Аналогичное представление о том, что получужие не владеют «нашей» коммуникативной прагматикой, можно проследить и в немецких анекдотах о швейцарцах.

487

На постояльца в швейцарском отеле с лаем прыгает маленькая собачонка.

– Ваша собака не кусается? – спрашивает он у старого портье.

– Нет, не кусается, – отвечает тот со швейцарским акцентом.

Постоялец наклоняется к собаке, чтобы ее погладить, а та моментально впивается ему в руку.

– Вы же сказали, что Ваша собака не кусается!

– Так это же не моя собака, – невозмутимо отвечает портье.

Схожие анекдоты о коммуникативных неудачах, вызываемых слабо развитыми прагматико-языковыми способностями героя, типичны и для немецких анекдотов об австрийцах. Эти анекдоты еще безапелляционнее

указывают на умственную отсталость героя, поскольку в Германии именно австрийцы утверждены на роль дураков и осмеиваются как таковые чаще, чем швейцарцы.

Английские дураки по национальности, как известно, чаще всего ирландцы. Один английский анекдот этого жанра повествует о том, как ирландец устраивается на работу на стройке.

Его спрашивают:

- Чай заваривать умеете?
- Да, – отвечает ирландец.
- Хорошо. А водить автопогрузчик?
- Да какого же размера у Вас чайник?! – в ужасе спрашивает ирландец.

В этом анекдоте ирландец ошибочно устанавливает логико-семантическую связь между двумя заданными ему вопросами, проявляя свою коммуникативную компетентность, равную нулю. Кроме того, он обнаруживает своей репликой и когнитивно-ментальную ущербность, поскольку закономерность второго вопроса вытекает из презумпции к данной коммуникативной ситуации: «устройство на работу на стройке».

Приведенные анекдоты показывают, как недостаточные коммуникативные способности получужих уравниваются с неразвитостью их умственных способностей, традиционно проявляемых в их наивности, глупости, ограниченности. Этот принцип восприятия получужих действует, очевидно, не только в русской, но и в немецкой и английской культуре.

Умственная неполноценность

Безусловно, умственная неполноценность получужих является самой частотной темой рассматриваемых анекдотов. Она проявляется в наивности, тупости, глупости или даже полном идиотизме героя. Представляется, что анекдоты с пуантировкой этого типа отчетливо обнаруживают родство с анекдотами о дураках (ср., например, анекдоты о вятских, пошехонцах, сумасшедших и т. д.).

Обратимся к одному из типичных анекдотов об эстонце, который иллюстрирует его тупость и склонность понимать все буквально.

Разговаривают два эстонца:

- Я слышал, ты купил новую квартиру.
- Тта, это так.
- А сколько в ней комнат?
- Оттна.
- А почему не польше?
- Мне хватает.
- А почему не меньше?
- Ппонимаешь, меньше не имело бы смысла.

Наивность, граничащую с глупостью, осмеивает также и немецкий анекдот о швейцарцах и австрийцах. В цитируемом ниже анекдоте швейцарец, охотясь на медведя, обследует медвежьи берлоги в округе. Оставаясь недовольным размерами как берлог, так и медведей, он оказывается в итоге перед самой большой «берлогой» – железнодорожным туннелем – и становится жертвой альпийского экспресса. Глупость швейцарца проявляется, таким образом, не только в том, что он не в состоянии отличить туннель от берлоги, но и в том, как он выманивает медведя из берлоги: «Ку-ку, мишка!», – т. е. в собственно «дурацком» поведении. Языковая неполноценность швейцарца не является здесь компонентом пунта, хотя акцент – по законам жанра, – естественно, передразнивается.

Ein Schweizer liegt im Krankenhaus, alle möglichen Knochen gebrochen.

Sein Nachbar fragt ihn:

Nachbar: – Wie haben sie denn das gemacht?

Schweizer: – Jo, i bin Bärenjäger.

Nachbar: – Und...was ist passiert?

Schweizer: – I staand a einer klainen Höhle und sagte: «Huchu Bärli». Jo un da kam ein kleiner Bär heraus, den habe ich laufe lassen! Dann bin i zu ander mittelgroßen Höhle: «Huchu Bärli», da kam a mittelgroßer Bär, aber immer noch zu klein! Dann bin i zu aner großen Höhle: «Huchu Bärli...» Nachbar: – ...und dann?

Schweizer: – Dann kam der Alpen-Express...

В британских анекдотах об ирландцах имитация акцента также обязательна, а сам акцент является сигналом, извещающим о появлении полужужого – дурака. Как показывает следующий анекдот, умственная неполноценность ирландцев проявляется, например, в том, что они изоощряются в изобретении различительных меток для своих свиней, в то время как свиней этих метить и не надо: одна из них белая, а другая черная, т. е. различительные признаки здесь даны самой природой:

Paddy and Paddy, two Irishmen, went out one day and each bought a pig. When they got home, Paddy turned to Paddy and said «Paddy, me ol' mate [=my old friend], how we gonna tell who owns which fookin [=f...ing] pig?»

Paddy says «Well Paddy, I'll cut one a ta' ears [=one of the ears] off my fookin pig, and ten [=then] we can tell 'em apart».

«Ah tat'd be [=that would be] grand», says Paddy.

This worked fine until a couple of weeks later when Paddy stormed into the house.

«Paddy», he said, «your fookin pig has chewed the ear off a my fookin pig. Now we got two fookin pigs with only one ear each. How we gonna tell who owns which fookin pig?»

«Well Paddy» said Paddy «I'll cut ta other ear off my fookin pig. Ten we'll av two fookin pigs and only one of them will av [=will have] an ear»

«Ah tat'd be grand», says Paddy.

Again this worked fine until a couple of weeks later when Paddy again stormed into the house.

«Paddy», he said, «your fookin pig has chewed the other ear offa my fookin pig! Now we got two fookin pigs with no fookin ears!! How we gonna tell who owns which fookin pig?!»

«Ah fook it» says Paddy «How's about you have the black one, and I'll have the white one».

Имитация акцента, естественно, выпадает, когда в анекдоте об умственной неполноценности нет прямой речи: «How do you sink an Irish submarine? Knock on the hatch».

Любопытно, что анекдот с тем же пуантом бьет и в России, только роль дурака в нем выполняют молдаване – еще одна группа получужих по отношению к русской культуре, периферийно представленная и в анекдотах.

Для «американской» культуры, т. е. доминирующей в США, канадец занимает примерно то же функциональное место в анекдотах, что и ирландец для доминирующей в Великобритании англосаксонской культуры. Канадец (пейоратив «сапписк») представляется в них как «идиот-недоамериканец», который не способен выполнять даже простейшую работу. Вследствие своей умственной недоразвитости он не может удерживать в голове инструкции дольше тридцати минут, поэтому мудрые работодатели отводят ему на обеденный перерыв полчаса вместо положенного часа: «Why are Canadians given only a half hour for lunch? – They don't want to have to retrain them».

Умственная недоразвитость канадца проявляется, с точки зрения анекдота, и в его технологической отсталости. Это отражено, например, в анекдоте о полете канадцев в космос. Первый канадский полет в космос, естественно, оплачен и подготовлен «старшими братьями» – американцами. Экипаж корабля составляют свиньи и канадцы, при этом первые берут на себя функцию управления кораблем, а вторые их только кормят, так как нажимать нужные кнопки на высокоразвитой американской технике способны скорее свиньи, нежели канадцы.

Сходным образом может выражаться представление о ментальной ущербности получужого и в анекдотах о швейцарцах. Их «технологическая отсталость» как следствие их умственной отсталости проявляется, например, в том, что они без помощи немца не могут прочистить отверстие в солонке, а после благополучно завершенной процедуры вздыхают: «Да, немцы нас в плане технике обогнали!»

Daraufhin der Schweizer zu seinem Nachbarn: «Ich chann sie nicht laidn, diese Döitschin, abr tächnisch san sie uns übrlägn».

Технологическая и социально-экономическая отсталость получужих как следствие их общей недоразвитости может связываться и с общим

представлением об их медлительности, как это происходит, например, в следующем анекдоте об ирландцах:

Have you heard about the Irish abortion clinic? There's a 12-month waiting list.

Недоразвитые психофизиологические реакции

Заторможенность и медлительность получужого, выводимые по умолчанию из его умственной неполноценности, проявляются в физической неловкости и незрелости, а также в неразвитости эмоциональной сферы. В случае с эстонцем эмоциональная неразвитость трансформируется в пресловутое отсутствие темперамента и тугодумие:

Не спеша едут на телеге эстонцы: отец и два его сына. Вдруг дорогу им перебегают зверек. Через полчаса один из сыновей задумчиво проносит:

– Кажется, это была лиса.

Через полчаса второй сын поворачивается к первому:

– А по-моему, это был заяц.

Еще через полчаса в разговор вмешивается отец:

– Ну, не ссорьтесь, горячие эстонские парни!

Наиболее значимой из черт, в которых проявляется психофизиологическая недоразвитость получужого, по праву может быть названа медлительность. При этом с точки зрения медлительности в анекдотах о получужих лидирует эстонец, поскольку именно медлительность обобщает аномальность его речевых, ментальных и физических проявлений:

Пока сборная Эстонии переодевалась перед матчем, сборная России успела разгромить ее со счетом 4:0.

Девиз скорой медицинской помощи в Эстонии: «Время лечит».

Во время спринтерского забега эстонские болельщики подбадривают своих криками: «Ну что же ты стоишь!»

491

Не только тугодумие, но и физическая заторможенность приписываются и немецкому получужому – швейцарцу, которого в доисторический период обогнали глетчерные льды:

Noch rätselt eine Gruppe Wissenschaftler über die Herkunft 'Ötzi'. Österreicher kann er nicht sein, man hat Hirn gefunden. Italiener kann er auch keiner sein, er hatte Werkzeug dabei. Vielleicht ist er ein Schweizer, weil er vom Gletscher überholt wurde. Aber wahrscheinlich ist er Deutscher, denn wer geht sonst mit Sandalen ins Hochgebirge.

Медлительность индивидуальная переносится анекдотом и на общественную жизнь получужих, которая, например, на русский взгляд, также проявляется весьма вяло:

- Почему в Питере и жизнь размереннее течет, чем в Москве, и люди спокойнее?
- Чувствуется близость Эстонии.

Как показывает следующий пример, через медлительность получужого может быть продемонстрирована и его умственная отсталость. Подобное представление встречается, в частности, в английских анекдотах об ирландцах:

What are the best ten years of an Irishman's life? Third grade.

Заметим, что пуант приведенного анекдота совпадает с пуантом известного анекдота об эстонце, который к тридцати годам все еще учится в школе.

Сексуальная неполноценность

Идея умственной, эмоциональной и психофизиологической неполноценности получужих увязывается в анекдоте с их сексуальной неполноценностью. Сексуальная ущербность или редуцированная сексуальная способность, осмеиваемая в получужих, соединяется здесь, по-видимому, и с устойчивым представлением о сексуальности как разновидности мужской силы (в том числе и физической), согласно которому *слабый* (т. е. осмеиваемый дурак, культурно и политически отсталый «младший брат» и т. п.) не может быть сексуальным. Таким образом, асексуальность получужих может рассматриваться в анекдотах данного типа и как признак их общей отсталости. Кроме того, подобный взгляд укладывается и в господствующее в обыденной культуре представление о престижности сексуального успеха и сексуальности вообще.

Эта идея наглядно продемонстрирована в следующем анекдоте, пуантом которого является наивное признание эстонца о том, что в Эстонии «нет секса»:

492

Беседуют двое:

- У моих папы и мамы никогда не было детей.
- А откуда же тогда вы?
- Я из Эстонии...

Сексуальный неуспех, т. е. неспособность реализовать свою сексуальность, также рассматривается анекдотом как признак сексуальной неполноценности получужого:

Один эстонец говорит другому:

- Новый год – это очень карашо...
- Тта, – соглашается другой. – Новый год – это так же карашо, как переспать с женщиной...
- Только Новый год бывает чаще, – отзывается собеседник.

Процитированный анекдот обнаруживает абсолютный эквивалент и в немецком жанре анекдотов о швейцарцах, с той лишь разницей, что в немецком варианте вместо Нового года используется Рождество («*Weihnachten ischt Öfter!*»). Асексуальность другого немецкого героя – австрийца – представлена в целой серии анекдотов и, как правило, является естественным продолжением его дебилизма. В одном из них немецкие пограничники с интересом наблюдают, как на другой стороне австрийские пограничники пинают друг друга в самые чувствительные места.

Немцы спрашивают:

– Вам что, не больно, что ли???

– Нет, конечно! У нас же стальные крепления на ботинках!

Асексуальность австрийцев, с точки зрения немецкого анекдота, выражается здесь в том, что ответственные за сексуальную жизнь органы у них патологически нечувствительны, а глупость – в столь изысканном времяпровождении. Другая возможность выражения асексуальности получужого представлена, например, в английском анекдоте об ирландце, который провел десять лет на необитаемом острове.

В один прекрасный день на остров приплывает красавица-блондинка в водолазном костюме, из которого она извлекает сигареты и виски для ирландца. Затем, медленно расстегивая молнию на груди, она спрашивает его, не хочет ли он развлечься («play around»). – Faith and begorra! – В слезах кричит ирландец. – Неужели у тебя есть и клюшка для гольфа?!

Пуантировка анекдота достигается в этом случае за счет несоответствия поведения ирландца канону сексуального поведения *своих*, который предполагает иную, т. е. «нормальную», реакцию. Этот анекдот, как и многие другие из этой серии, представляет неполноценность получужого *нерасчлененно*, описывая ее через отсутствие у него сексуального желания, непонимание языковой прагматики и языковые особенности.

493

Национальная незрелость

Как уже упоминалось выше, индивидуальная неполноценность получужих распространяется в анекдоте и на весь коллектив. Это позволяет вывести из личностной неполноценности получужого неполноценность национальную. Пуантировка анекдотов этого типа достигается за счет необоснованности – с точки зрения наблюдающей культуры – претензий отсталого во всех отношениях получужого на полноценный национальный статус. Именно эта асимметрия между самооценкой получужого и его неполноценностью осмеивается в анекдоте.

Оскорбленная национальная гордость и стремление к самостоятельности проявляются в языковом национализме получужого и в его политическом оппортунизме. Эта тема представлена, например, в анекдотах о нежелании эстонцев (наряду с другими прибалтами) говорить по-русски, что воспринимается как знак их сознательного отчуждения от всего русского:

Эстонец поймал золотую рыбку. Говорит ему золотая рыбка:

– Отпусти меня, а я исполню три твоих желания.

Эстонец хватается за хвост, бьет со всей силы о камень и приговаривает:

– Не смей каварить со мной по-русски!!!

Наблюдающей культуре, принимающий свой язык за единственно допустимое средство общения, нетрудно осмеивать глупость «лингвистического шовинизма» получужих, который проявляется, например, в желании защитить свой язык от чужого влияния. В таком инфантильном лингвистическом пуризме обвиняются, например, канадцы в следующем примере из американского юмористического жанра «смешные списки»:

You know you're Canadian if...

... 27. You use a red pen on your non-Canadian textbooks and fill in the missing 'u's from labor, honor, and color. [В канадском варианте английского эти слова пишутся через "ou": honour]

Сопоставление последних анекдотов с немецкими анекдотами о швейцарцах показывает, что тема языкового шовинизма представлена в них намного слабее. Только очень немногие анекдоты отражают неуступчивость швейцарцев в языковом плане и отстаивание ими своего «варианта немецкого», которое проявляется, например, в навязывании немцу швейцарского названия билета:

In der Schweiz. Frage an den Schaffner:

– Wo kann ich hier eine Fahrkarte kaufen?

– Das heißt hier nicht Fahrkarte, sondern *Billet!*

– Na gut, wo kann ich ein Billett kaufen?

– Am Fahrkartenschalter...

Это же касается и других получужих, представленных в статье: языковая полемика с доминирующим большинством для них неактуальна.

Не менее заметной темой в анекдотах о получужих является их заискивание перед сильными державами, политический конформизм и трусость. В случае с эстонцем, ставшим пятнадцать лет назад иностранцем по отношению к России, эта тема особенно актуальна. Это показывает в том числе и высокая частотность соответствующих анекдотов. Они высмеивают, как правило, необоснованное стремление неполноценного «младшего

брата» к независимости от «старшего брата», а также его оппортунизм по отношению к западным государствам, противоречащий самой идее национальной суверенности:

Пытаясь хоть кого-то победить, США приняли решение – объявить войну Эстонии. Эстонцы вышли на митинг в поддержку действий США.

Что значат цвета эстонского флага?

Синий – прекрасное синее небо Финляндии. Белый – прекрасный белый снег Финляндии. Черный – почему Эстония не Финляндия?

В этом анекдоте высмеивается заметная и в советское время ориентация эстонцев на Финляндию, как на наиболее близкую в этнокультурном и этноязыковом плане капстрану.

При этом последовательный оппортунизм эстонцев часто представляется из русской перспективы как некая «принципиальная непринципиальность», как это отражено, например, в следующем анекдоте:

Едут в электричке в Прибалтике разные люди. Один русский везет здоровенный баул с туалетной бумагой. Кто-то из прибалтов ехидно спрашивает:

- С каких это пор русские стали вытирать задницу бумагой?
- С тех пор, как прибалты перестали ее вылизывать.

Объективно неспособным к действительной национальной независимости считается в анекдоте и канадец, во всем подражающий «старшему брату»:

Why did the Canadian cross the road?
He saw some American do it on TV.

Актуализация характеристики национальной неполноценности полужужого в наибольшей степени зависима от конъюнктуры внешнеполитических отношений соответствующих стран. Так, например, как только сменился политический статус эстонцев и они из инородцев превратились для русских в иностранцев, анекдоты об их национальной неполноценности стали приобретать все большую популярность. В таких анекдотах представлены бывшие сограждане, которые стремятся не к ожидаемой от них интеграции в доминирующую социальную культуру и идеологию, а, наоборот, к всестороннему отграничению от всего русского (политическому, экономическому, культурному и языковому). Поэтому, как только сменился вектор политического и культурного развития «малой нации», по-прежнему остающейся для русского полужужой, сменился или, по крайней мере, существенно изменился и тип пуантировки анекдотов о них.

Заключение

Проведенный анализ показывает, что выделенные типические черты полужужого отмечены не только в русском анекдоте об эстонце, но также и в немецком анекдоте о швейцарце и австрийце, в британском анекдоте об ирландце и в американском анекдоте о канадце.

Естественно, что эти черты проявлены в анекдотах в разной степени, хотя в ряде случаев совпадает не только степень их проявленности, но и способ их представления.

Тем не менее при всех сходствах и параллелях эти группы анекдотов в то же самое время заметно отличаются друг от друга. Во-первых, перечисленные типы пуантов не обязательно представлены в каждой «национальной» группе. Так, например, для анекдотов о канадце его асексуальность нерелевантна – в отличие от всех остальных групп. А австриец – хоть он и круглый дурак – в анекдотах не наделяется чертами медлительности и заторможенности.

Во-вторых, выделенные типы пуантов и количественно распределяются по-разному между разными «национальными» группами. Например, в центре внимания немецких анекдотов об австрийце – его патологическая глупость, и она же составляет пуант подавляющего большинства анекдотов о нем. Но о его асексуальности речь идет только в отдельных случаях. Умственная отсталость является центральной темой также и в анекдотах об ирландцах и канадцах, которые вместе с австрийцами образуют ядро группы «круглых дураков». Но при этом прежде всего ирландец и австриец отличаются особо слабо развитыми коммуникативно-прагматическими способностями. Эстонцы и швейцарцы, конечно же, тоже дураки, но их ментальная неполноценность осмеивается чаще всего путем представления их медлительности, а не глупости как таковой.

Различия национальных вариантов анекдота о полужужом эскизно представлены в следующей таблице.

Осмеиваемые «свойства» полужужих в анекдоте

	Лингво-прагматическая неспособность	Умственная отсталость	Медлительность	Асексуальность	Национальная незрелость	Другое
Эстонец	++	++	+++	++	+++	Русофобия
Швейцарец	+	+	++	+	+	Любовь к деньгам
Австриец	++	+++	–	+	–	Дебилизм
Ирландец	++	+++	+	+	–	Алкоголизм
Канадец	+	+++	+	–	+	«Не американец!»

Последний столбец таблицы показывает, что в каждом национальном варианте темы «младшего брата» отмечаются еще и другие его черты, свойственные только этому варианту.

Так, ирландец, например, не только круглый дурак, а еще и сильно пьет. Во многих анекдотах обе эти характеристики сливаются в одно стереотипное представление: ирландец – это «алкоголик-дурак». Канадец, второй представитель группы «круглых дураков», стремится прежде всего к тому, чтобы его не путали со «старшим братом» – американцем. При этом, с точки зрения американца, он не замечает, что это желание необоснованно, бесполезно и бессмысленно. Швейцарец – это дурак, любящий деньги (этот стереотип связан с особенностями банковской системы страны). Итальянские и французские швейцарцы в немецком анекдоте просто не существуют. Эстонец еще в советском варианте анекдотов блистает своей медлительностью. В новом, современном варианте эстонец, так же как и новый герой – «обобщенный прибалт», отличается прежде всего патологической русофобией. В немецком анекдоте умственная отсталость австрийца осмеивается так последовательно, что именно дебилизм должен быть признан главной характеристикой этого полужужого.

В рамках статьи мы ограничились описанием сходных черт в портретах полужужих разных стран. Соответственно, их уникальные характеристики, перечисленные в таблице, остались за пределами анализа. Представляется, что предложенный анализ наглядно показывает взаимосвязь статуса «этнических дураков» со способами пуантировки анекдотов о них и набором осмеиваемых признаков.

Литература

- Алпатов 2000 – *Алпатов В.М.* Зарубежная социолингвистика о проблемах двуязычия и языков национальных меньшинств // Речевое общение в условиях языковой неоднородности / Под ред. Л.П. Крысина. М., 2000. С. 192–209.
- Белоусов 2003 – *Белоусов А.Ф.* Современный анекдот. // Современный городской фольклор / Под ред. С.Ю. Неклюдова. М., 2003. С. 581–598.
- Шмелева, Шмелев 2002 – *Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д.* Русский анекдот: Текст и речевой жанр. М., 2002.

«ОДЕССА-МАМА ЛЮБИТ ПАПУ-БРАЙТОН...»

*Заметки об одесских анекдотах**за океаном*

«Одесса-мама любит папу-Брайтон», – поет эмигрантка из Одессы в документальном фильме французского режиссера Михаля Боганима «Одесса... Одесса!» (2005), подчеркивая несомненную родственную связь между жемчужиной у Черного моря и брайтонскими берегами. Как пишет А. Генис в своих «Письмах русского путешественника с Брайтон Бич», «Брайтон Бич – реинкарнация Одессы, причем именно той шумной, грязной, полублатной Одессы, которую Бабель в содроганиях восторга описывал рассадником мечты, фантазии и неправдоподобно яркого мировосприятия» [Генис].

Может быть, на Брайтоне нет одесских тенистых бульваров и улиц с акациями и каштанами, чьи названия (Французский, Итальянский, Еврейская, Греческая) напоминают о космополитическом прошлом города, ни мостовых, ни пыльных дворики с водоколонками, ни лестницы, спускающейся к порту, ни Привоза с его особым восточным колоритом. Не будет там ни тети Хаи, чистящей рыбу во дворе, ни рыбачки Сони и Кости-моряка, подплывающих на шаланде к берегу, ни Дерибасовской, оживляющейся к вечеру, ни Розы, ни Раи со всей компанией блатной, ни Рабиновича, на любой вопрос отвечающего вопросом... Однако там можно услышать много интересного, а именно – как одесское эхо доносится до брайтонского «бордволка»¹.

Брайтон заговорит для своих любопытных посетителей уже не на смеси русского, украинского и идиш, как стоило бы ожидать от одесситов, а на так называемом *рунглише*, смеси английского и русского². Во время

¹ Прогулочная набережная вдоль отрезка Атлантического океана, который заменяет местным жителям Черное море.

² Термин «рунглиш» является калькой аналогичных определений Spanglish (испано-английский) и Franglais (франко-английский). Его придумал ветеран российской космонавтики Сергей Крикалев, принимавший участие в совместном российско-американском космическом проекте осенью 2000 г. [Фойер]

прогулки по кварталу внимание безусловно привлекает разговор случайно встретившихся приятелей: «– Леня, хай! Ну, хай-ю-дуиньки? – А-а, соу-соу! Вот шопаться иду. Жена хочет забейкать турочку!»³; или речь мамы, ругающей ребенка: «Майкл, если папа сказал ноу, значит, ноу!» [*Ярмолинца*]; забавляют вывески многочисленных ресторанов, на одной из которых, например, латинским шрифтом написано «Сарруссипо», а внизу русский перевод – «Пельмени» [*Генис*]. Брайтонцы изъясняются на своем особом наречии, свидетельствующем одновременно об их прошлой жизни на бывшей советской родине и о настоящей – в Новом Свете, именно так, как прославленный «одесский говор» демонстрирует прошлое города как своего рода вавилонской башни.

Брайтон принято считать «второй Одессой». Параллелей между ними действительно много, начиная с обстоятельств, определивших их «основание». Подобно тому как в конце XVIII в. пришельцы из разных концов Российской империи и Европы сошлись на месте бывшей турецкой крепости Хаджубей и основали Одессу, с начала 1970-х годов выходцы из республик СССР начали селиться на берегу Атлантического океана, превращая район Нью-Йорка Брайтон Бич в своего рода одесскую колонию. Однако если Одесса образует свой миф, Брайтон оказывается скорее всего естественным продолжением одесского мифа, привезенного с собой в Новый Свет эмигрантами из СССР и адаптированного ими к новым условиям так же, как они сами к ним приспособились.

Корни «одесского мифа» уходят в прошлое города, а именно в особенности одесской жизни, охарактеризовавшие эпоху развития и процветания «жемчужины у моря» в XIX в. Тогда Одесса была пестрым, многоликим и космополитическим городом, не похожим на другие города Российской империи. Вплоть до октябрьской революции Одесса отличалась от других городов своей «нерусскостью», свойственной как ее архитектурному облику, так и ее национальному составу. Слияние разных наций способствовало образованию своеобразной «одесской» национальности, которая воспринималась как уникальная:

Одесситы не похожи ни на москвичей, ни на харьковцев. Мне это нравится [*Аверченко* 2005: 100–101].

499

Суть «одесского мифа» заключается именно в приписанной одесситам оригинальности, в их «чуждости» по отношению к социокультурному пространству великороссов – «чуждости», явившейся следствием многонациональности и многоязычия города.

Если Одесса представляется «не русским» городом, то Брайтон Бич, безусловно, оказывается «не американским» районом. Его повседневная жизнь отличается полным несоответствием американскому стандарту, вы-

³ «– Леня, привет! Как твои делишки?

– Ничего. Я иду за продуктами. Жена собирается индейку запечь»

Пример цитируется в статье [*Ярмолинца*].

ражающимся в первую очередь в «изобилии» как осуществлении мечты советского человека 1970-х годов⁴. Как пишет А. Генис:

...Ни на какой Пятой авеню нельзя увидеть столько норковых шуб, сколько на зимнем брайтонском променаде. И бриллианты на каждой шее, во всяком ухе – будто вокруг не Бруклин, а кейптаунские копи. На брайтонских банкетах расставляют угощение в три этажа: на одном – сациви, на другом – шашлыки, на третьем – пирожные. И музыканты играют без антрактов. Брайтон поражает всех, кто туда попадает. А все потому, что тут знают, как жить. И знание это уж, конечно, при себе держат [Генис].

Вокруг русские магазины и рестораны, вывески и объявления на русском языке и в русском духе – «Националь», «Столичный», «Русские малосольные огурчики от Мони», «Пирожки с капустой и горохом», – своя пресса и индустрия развлечений со своими звездами и застольями. Как одесситы в отношении к России, жители Брайтона чужды стране, где они живут. Вспоминается кадр из процитированного фильма «Одесса... Одесса!», в котором старых русских иммигрантов впервые в жизни возят на экскурсию в Манхэттен как восторженных иностранных туристов, или анекдот:

Звонит племянник из Одессы тете на Брайтон Бич:

– Ну, как там Америка?

– Не знаю. Мы в нее не ходим...

Вопрос о том, как одесский текст трансформируется за океаном, исследуется в этой статье на материале одесских и брайтон-бичевских анекдотов. Статья не претендует на исчерпывающую трактовку темы. Наша цель – рассмотреть, каким образом «неумение говорить по-русски» как специфика одесских анекдотов⁵ превращается в «неумение говорить по-английски» в эквивалентных текстах, распространяющихся на Брайтон Бич и свидетельствующих о преемственности традиции одесского анекдотического инородства.

⁴ Сообщение Анатолия Контуша, физика, руководителя исследований в лаборатории № 551 Национального института здоровья и медицинских исследований в Париже, в 1980-е годы члена одесской команды КВН, затем Клуба одесских джентльменов. В 1990-е годы Анатолий Контуш выступал в нью-йоркском клубе «Канотье», гастролирующем по разным городам США.

⁵ В анекдотах «чуждость» одессита проявляется в несоответствии поведенческим и лингвистическим нормам великороссов, что провоцирует эффект неожиданного, который необходим для вызывания смеха. С нашей точки зрения, именно «одесский говор», изобилующий реминисценциями с украинского и с идиш, является спецификой одесских анекдотов, отсылая к прошлым временам, когда молодой портовый город стал приютом для самых разных народов [Визани 2006].

«Одесский миф» тем и отличен от, например, петербургского, что в его основу положена именно речевая, а не визуальная составляющая. В конце XIX в. особенности уже тогда начинавшего исчезать одесского языка были зафиксированы журналистом Власом Дорошевичем в фельетоне «Лекция за одесский язык», опубликованном в одесском «Крокодиле». О «восьмом чуде в свете» Дорошевич пишет: «...Мы не знаем, как был создан одесский язык, но в нем вы найдете по кусочку любого языка. Это даже не язык, это винегрет из языка <...>. Таков одесский язык, начиненный языками всего мира, приготовленный по-гречески с польским соусом. И одеситы при всем этом уверяют, будто они говорят «по-русски» [37]. «Нерусскость» Одессы выражается «смачностью» одесской речи, свидетельствующей об интерференции разных языков в процессе русификации населения и о передающей память о прошлом гармоничной Вавилонской башне [*Смецюченко, Осташко*]. По переписи населения 1897 г., в Одессе 51% жителей говорил по-русски, 33% – на идиш и 6% – на украинском [*Rothstein 2001: 782*]. Из смеси этих языков образовался знаменитый одесский язык: «Прославленный одесский сдвинутый язык образовался от того, что жители думали по-украински, по-гречески, по-еврейски, а говорили по-русски» (Михаил Жванецкий).

Как пишет Р. Ротштейн об одесской песенной традиции, «Language and music in Odessa are two products of a long and productive relationship between and among nationalities and one cannot understand the song without appreciating the language that they contain» [*Rothstein 2001: 781*]⁶. Подобно песням, одесские анекдоты не могут быть поняты без учета языка, на котором они были созданы. Их специфика заключается как раз в том, что в них обыгрывается именно нелитературное употребление русского языка как проявление космополитического духа города, выражающегося в «одессизмах» разного рода.

Функция «одессизмов» как формы макаронической речи – создание речевого национального колорита. Это лексические единицы, синтаксические обороты, фонетические особенности, которые образуются из-за интерференции других языков в практике русской речи и воспринимаются как некоторого рода ошибки, свидетельствующие о недостаточном владении русским языком. Плохое знание русского языка в фольклоре приписывается именно иностранцам⁷:

⁶ Одесские язык и музыка – продукты длительных и плодотворных специальных взаимоотношений, и невозможно понять песню, не чувствуя ее языка. (Англ.)

⁷ В анекдотах высмеивание представителя иной национальности осуществляется через обыгрывание приписанных ему этностереотипов, т. е. представлений о его национальных чертах и речевом поведении. Анекдоты воспроизво-

По Одессе едет мотоциклист. Его останавливает милиционер и спрашивает:

– Вы почему без шлема?

Мотоциклист удивленно оглядывается назад:

– Шлёма, ты разве упал?

Хитрый одессит строит из себя наивного в целях избежания штрафа. Воспользовавшись своим инородством, он воспринимает оборот «без шлема» в его просторечном варианте «без шлёма», что образует каламбур. Анекдот построен на омонимии, созданной родительным падежом от просторечной формы существительного «шлём» и уменьшительно-ласкательной формой имени Соломон – Шлёма. Использование «одессизмов» в анекдоте уже само по себе комично, так как оно разоблачает нарушение языковой нормы в речи одессита.

Воздействие родного языка может проявляться в любых языковых подсистемах: в грамматике, в фонетике, в лексике. В грамматике интерференция часто связана с невольной интерпретацией грамматических категорий русского языка через призму родного, о чем свидетельствует, например, типичная одесская морфологическая ошибка, заключающаяся в изменении рода существительных:

На остановке:

– Когда она пойдет?

– Это не она, а он. Автобус.

– А я к ней под колеса не заглядывал!

Много «одессизмов» образуется за счет смешивания русского языка с украинским или идиш, как в следующем анекдоте, где ошибки продиктованы именно кальками с украинского языка:

– Еще одну пирожку не хотите?

– Не то, чтобы не хочу – не могу!

Ошибочные формы «хочете» и «можу» воспроизводят украинское спряжение глаголов «хотіти» и «могти» в формах «ви хочете» и «я можу». Калькой с украинского является также употребление предложного падежа вместо винительного после глаголов движения:

– Мойша, и где ти идешь?

– Делать укол.

– В поликлинику?

– Не, в задницу.

дят речь «чужого» согласно стереотипам о русской речи нерусских, сложившимся у носителей русского языка. Например:

Урок русского языка в грузинской школе. Учительница говорит:

– Дети! Слова «сол» и «мол» пишутся с мягким знаком, а слово «тарелька» без. Понять это невозможно, это надо запомнить!

Этот анекдот основывается на наложении двух синтаксических конструкций глагольного предложного управления: «сделать укол куда-либо» и «идти куда-либо». Обе структуры активизирует вопрос «В поликлинику?» как сокращенный вариант более полного вопроса «Куда ты идешь сделать укол?». Последняя реплика оказывается логически неадекватным ответом на него и подвергается двусмысленному прочтению. Обстоятельство места в форме винительного падежа «в задницу» по логике литературного употребления русского языка должен был зависеть от оборота «сделать укол куда? – в задницу/в руку/в живот», а не от глагола «идти/сделать укол куда? – в поликлинику/в больницу», как, наоборот, происходит в данном контексте. Это вызывает метафорическое прочтение идиоматического выражения «идти в задницу».

Смешивание языков – русского и украинского или русского и идиш – увеличивает возможности двусмысленного прочтения текста и образования каламбуров⁸. Иногда интерференция проявляется в неправильном употреблении предлогов как неграмотное нарушение модели управления слова. В следующем анекдоте, например, обыгрывается предлог «за», функционирующий в русском и украинском языках, но с разными значениями:

– Месье, не скучаете за театром?

– Зачем я должен скучать за театром? Я скучаю дома.

Процитированный анекдот строится вокруг многозначности предлога «за» и образованной им синтаксической омонимии. В первой реплике оборот «скучать за чем-нибудь» со значением «скучать по чему-нибудь» является калькой с украинского языка. Во второй реплике он понимается через фильтр корректного применения правил русской грамматики, т. е. как выражение обстоятельства места. Двусмысленность прочтения первой реплики создает непонимание, свойственное таким ситуациям неразделения кода, как межкультурное общение. Комический эффект, созданный каламбуром, усиливается еще больше, если учесть фоновое знание о том, что, как вспоминает Влас Дорошевич, когда появился этот анекдот, за театром в Одессе находилась Северная гостиница, где люди далеко не скучали.

Фонетическая интерференция проявляется в виде ложной палатализации и может стать источником для каламбуров, как в следующем примере:

503

⁸ По определению В. Санникова, «каламбур – это шутка, основанная на объединении в одном тексте либо разных значений одного слова, либо разных слов (словосочетаний), тождественных или сходных по звучанию» [Санников 2003: 60].

Приезжий останавливается на Соборке возле неработающего фонтана:

– Здесь бил фонтан?

– Почему бил? – оскорбился одессит. – Он бил, есть и будет.

В этом случае реинтерпретация фонологических различий образует омофонию между глаголами «быть» и «бить». Каламбурные ситуации возникают также из-за неправильного истолкования русских метафорических выражений:

– Добрый день! И здесь на Ойстраха учат?

– Да, но у вашего Додика нет слуха...

– Ви – больной! Он же не слушать будет...

В анекдотах изобилуют чисто одесские словечки и выражения, как например «Ви – больной» из процитированного анекдота, слово «таки», имеющее значение утверждения:

– Сара, что у вас в медальоне?

– Волосы моего мужа.

– Но ведь он еще жив!

– Таки жив, но волос уже давно нет.

Также встречаются идиоматические выражения, как пожелание «Чтобы ты сдох»:

В одесской семье утром за завтраком:

– Сема, пей кефир, чтобы ты сдох, тебе же нужно поправиться!

504 Соль анекдота заключается в парадоксе, созданном несовместимостью понятия «сдохнуть» с контекстом «поправиться». Выражение «чтобы ты сдох» является калькой с идиш и выделяется как нечто чуждое по отношению к русской речи. Носителем русского языка оно воспринимается как пожелание зла, которое никак не может соответствовать описанной ситуации материнских забот о ребенке. Как пишет Анна Вежицкая, подобные ругательства, столь типичные для речи на идиш и безусловно несущие иронический противоречащий оттенок, образуются по модели схожих форм еврейского религиозного проповеднического дискурса [Wierzbicka 2004: 575–599]. Отсутствие фоновых знаний об их структуре является источником межкультурного непонимания: в форме пожелания зла они выражают сильное душевное переживание, которое говорящий испытывает по отношению к адресату.

Интонация, которая выражает намек на издевательство и которой свойственно сильное утрирование, является дискурсивным маркером одессита:

Поссорились Абрамович с Рабиновичем:

– Ты вор и мошенник! – сказал Рабиновичу Абрамович. Рабинович подал в суд...

Судья вынес решение:

– Абрамович должен сказать при всех, шо Рабинович не вор и не мошенник и еще извиниться.

Идет суд. Слово дают Абрамовичу:

– Рабинович не вор и не мошенник??! Я извиняюсь!

Трансформация утвердительного предложения в вопросительное через простое изменение интонации придает реплике Абрамовича противоположный смысл «Рабинович вор и мошенник» и «Я не извиняюсь», т. е. интонация аннулирует буквальное значение высказывания.

Лафатный чиз (low fat cheese). Брайтон бич

...Местных жителей у нас считают чем-то вроде иностранцев. Если мы слышим английскую речь, то настораживаемся. В таких случаях мы убедительно просим: – Говорите по-русски! [Довлатов 1995: 7]

С. Довлатов описывает парадоксальную ситуацию эмигрантов третьей волны: приезжие считают себя местными на территории агломерации, в которой они поселились, а местных воспринимают как иностранцев со всеми вытекающими последствиями – они не умеют говорить на языке принявшей их страны и даже убеждены в том, что учить английский язык ни к чему:

Стоят двое наших на Брайтон-Бич и обсуждают – учить или не учить английский; подъезжает американец и спрашивает, как проехать на такую-то улицу – они молчат; он повторяет вопрос – они молчат; он спрашивает опять – молчание; он пожимает плечами и уезжает, а один из наших говорит другому:

– И что? Много ему помог его хороший английский?!

В анекдотах о Брайтон Бич обыгрывается чуждость русских эмигрантов по отношению к американской окружающей среде через их незнание английского языка. Брайтон воспринимается как некий штат в штате, жители которого общаются исключительно на своем языке. Анекдоты воспроизводят бытовые сценки из повседневной жизни (чаще всего встречи в магазине), в которых происходят межкультурные контакты. Выбор магазина как единственно возможного места встречи представителей разных национальностей подчеркивает крайнюю ограниченность связей между ними. Русские и американцы пересекаются друг с другом лишь на почве общих интересов относительно первой необходимости:

Брайтон Бич. В магазин входят две американские старушки. Продавщица, одесситка Соня, разговаривает по мобильнику, на клиентов ноль внимания. Старушки:

– Excuse me. We are looking...

Тут Сонечка, сердито на них глянув, кричит в подсобку:

– Фаня! Да иди же сюда, ты не видишь – иностранцы пришли!

Процитированный анекдот строится по сюжету реального случая, произошедшего в 1989 г. на Брайтон Бич, в магазине «Интернационал»:

...Стоит престарелая супружеская пара аборигенов, то бишь американцев, родившихся в Америке, и по этой неуважительной причине не говорящих по-русски <...> Когда же подошла ее очередь <...>, англоязычная женщина что-то заворковала, энергично жестикулируя и указуя неопытными в языке жестов пальцами в направлении не то сыра, не то осетрины. Убедившись, однако, что и язык рук, и язык языка ее предков остаются непонятыми, леди вдруг прекратила щебет и произнесла четко и жестко, разделяя слова, как диктор Центрального телевидения, объявляющая Новый год или начало войны: «Does anybody around understand English, please?» <...> Первой, как и положено спящей царевне при исполнении, очнулась продавщица. Прежде чем приступить к своим обязанностям, она подмигнула Ее Величеству Очереди, уперлась упитанными руками в еще более упитанные бока и проговорила, зримо гордясь одесским произношением, как англичанин оксфордским: «ИностГанцы!» [*Львовна*]

Встреча с «чужим» вызывает особое изумление, особенно если «чужой» переходит границу и вступает на территорию «своих». В брайтонских анекдотах парадокс заключается именно в том, что роль «чужого» играет никто другой, как американец. Над брайтонцами смеются потому, что они осознанно воссоздали свою утраченную родину и живут, совершенно не интересуясь происходящим вокруг. Одесситы возмущаются даже тем, что американцы не стараются выучить русский язык, несмотря на то что уже давно живут бок о бок с русскими:

506

В магазинчик на Брайтон Бич входит дама и на чистом русском языке просит продавщицу-американку что-то показать. Продавщица, конечно, ничего не понимает. Дама крайне возмущена:

– Милочка, как вам не стыдно! Я живу здесь уже пять лет, а вы до сих пор не выучили русский!

В некоторых текстах обыгрывается сам рунглиш, проявляющийся в виде внедрения английской лексики в русскую речь, как показывает следующий пример:

На Брайтон Бич русская эмигрантка заходит в магазин и говорит:

– Мне, плиз, два батона хлеба энд 400 граммов чиза. Ничего, что я говорю по-английски?

В представлении эмигрантки вставленные в русскую речь английские словечки уже обозначают владение английским языком. Использование английских терминов в русской речи может образовывать каламбуры:

На одном из этажей одного дома на Брайтоне останавливается лифт.

– Боря, вы down?

– Сама идиотка!

Комизм этого анекдота основан на омонимии между английским наречием down и именем собственным Down, функционирующим и в русском языке в обороте «синдром Дауна». Боря, владеющий английским языком еще в меньшей степени, чем его собеседница, ассоциирует услышанную фонетическую последовательность со словом «Даун», которое знакомо ему через русский язык, оскорбляется сам и оскорбляет собеседницу.

Одессу и Брайтон объединяет общее чувство собственной «чуждости» и несоответствия окружающей действительности. Как одесситы не вписывались в пространство великороссов, так и брайтонцы имеют мало общего с Америкой. В этой ситуации язык – первый элемент, образующий культурную идентичность и определяющий принадлежность говорящего к группе. В анекдотах мифологическую одесскую идентичность определяет одесский говор – знак того, что Одесса стала плавильным котлом; брайтонцы отличаются тем, что не говорят на языке страны, в которой они живут. Так суть одесского текста трансформируется под влиянием новых жизненных условий, с которыми столкнулись эмигранты из Одессы, подтверждая тем самым правоту одесского мифа – уникальность одесситов и их инородство.

Литература

- Wierzbicka 2004 – *Wierzbicka A. Jewish Cultural Scripts and the Interpretation of the Bible // Journal of Pragmatics. 2004. № 36.*
- Rothstein 2001 – *Rothstein R.A. How It Was Sung in Odessa: At the Intersection of Russian and Yiddish Folk Culture // Slavic review. 2001. № 60(4). P. 781–801.*
- Аверченко 2005 – *Аверченко А. Одесса // Одесский юмор. М., 2005.*
- Визани 2006 – *Визани Ф. Миф Одессы в анекдотах // Slavic Almanach. 2006. № 1. (В печати.)*
- Генис – *Генис А. Письма русского путешественника с Брайтон Бич. Цит. по: <http://www.svoboda.org/programs/cicles/Travel/tr.10.asp>*
- Довлатов 1995 – *Довлатов С. Иностранка // Собрание прозы: В 3 т. СПб., 1995. Т. 3.*
- Дорошевич 2005 – *Дорошевич В. Одесский язык // Одесский юмор. М., 2005.*

Львовна 2003 – *Львовна Ц.* Штат в штате, или Страна в стране // Еврейский обозреватель. 2003. № 1(44). Янв.

Санников 2003 – *Санников В.З.* Русская языковая шутка: От Пушкина до наших дней. М., 2003.

Стецюченко, Осташко – *Стецюченко А., Осташко А.* Самоучитель полуживого одесского языка. Цит. по: <http://www.pseudology.org/babel/OdessaSlavar.htm>

Фойер – *Фойер А.* Рунглиш – язык Брайтон Бич. Цит. по: <http://www.inopressa.ru/nytimes/2005/06/14/17:13:46/sleng>

Ярмолинец – *Ярмолинец В.* Рунглиш – это ненадолго. Цит. по: <http://www.vadim-yarmolnets.com/New%20York/Runglish.htm>

А.Д. Цендина

Москва

ОБ ОДНОМ ЖАНРЕ МОНГОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Среди публикаций монгольского фольклора есть небольшие повествования, относящиеся к жанру анекдота или близким к нему формам. Среди них можно выделить особую группу текстов, основанных на меткой фразе, часто имеющей стихотворную форму. Как правило, это – мгновенные импровизации по какому-либо поводу. Стихотворный фрагмент-импровизация занимает центральное место в таких текстах, являясь объектом устной передачи в первую очередь. Поэтому эти стихи часто приписывались разным авторам. Например, имеются записи, в которых приведенный ниже текст о Хульчи-Сандаге связан с Ашиг-дзанги [*Гаадамба, Цэрэнсодном* 1978: 225]. Есть несколько имен поэтов-импровизаторов, снискавших славу в этом искусстве. Самые яркие из них, пожалуй, Хульчи-Сандаг (Сандаг Сказитель, первая половина XIX в.) и Шагдар-Солиот (Шагдар Буземец, 1869–1929). Вот несколько примеров¹.

Богач по имени Огтор, кочевавший в районе монастыря Хонгор в Баринском хошуне², за взятки хошунным князьям получил звание мэйрэна³, чем очень гордился. Однажды в юрту к Огтор-мэйрэну зашел Шагдар. Огтор-мэйрэн спросил его:

– Шагдар, ты много где бывал, разное видел. Скажи, каков мой шарик на шапке? – и он вытащил шапку со знаком отличия мэйрэна.

509

¹ Тексты даны в моем переводе.

² Хошун – административная единица в дореволюционной Монголии. Баринский хошун располагался на территории современного Автономного Района Внутренняя Монголия КНР.

³ Ранг или степень чиновника. Отличием различных степеней чиновников являлся особый шарик на шапке.

Шагдар ответил:

Положишь на голову – шарик мэйрэна,
Повесишь на зад – крючок для огнива,
Останется как есть – шарик мэйрэна,
Превратится в причину сплетен – никчемный камень!
[Гаадамба, Цэрэнсодном 1978: 229].

Был такой обычай – если кто-то проезжал мимо ставки и управы Баринского вана⁴ верхом, он должен был спуститься с коня, если шел пешком – обойти подальше. Шагдар, который любил высмеивать князей, всегда прямо шел внутрь управы на своих костылях и с котомкой на спине, не ожидая никакого разрешения. Однажды Шагдар вошел туда во время собрания князей. Он схватил за бороду одного князя и сказал:

В храме такой – бурхан⁵,
В стаде – бык,
В управе – князь,
А среди коз – козел!

Князя погнали его со словами:

Убить – много,
Ударить – мало!

Шагдар им ответил:

– Из управы меня прогоните,
А из вселенной-то нет!
[Гаадамба, Цэрэнсодном 1978: 229–230].

Однажды в Западном Баринском хошуне во время большого июньского богослужения Шагдар увидел на торговой площади хошунных князей – гунов и туслагчей⁶. Народ смотрел на князей, ехавших верхом, и говорил: «Смотрите, смотрите, князя едут!» Все вокруг было тихо, люди смотрели во все глаза. Тогда Шагдар сказал:

Да, гуны и туслагчи едут верхом.
Гун – это княжеский титул,
А щенок – это сукин сын.
Туслагчи – это княжеский титул,
А шавка – это кличка шелудивой
[Örgen 1998: 121].

⁴ Князь, обычно управитель хошуна.

⁵ Рисованное или металлическое изображение буддийских божеств.

⁶ Княжеские титулы.

Ашиг-дзанги⁷ и в детстве не давал никому спуска, был сметлив и остер на язык. Однажды в одной семье ему подали мясо умершего ягненка и дали тупой нож. Ашиг попробовал отрезать кусок, не смог и вернул блюдо.

Что же ты не ешь, сынок? – спросила его [хозяйка].

Мальчик, не достигший возраста мужчины,

Мясо ягненка, не дошедшего до пастбища,

И нож, не касавшийся точила, –

Эти три несовместимы, – ответил он

[Гаадамба, Цэрэнсодном 1978: 228].

Хульчи-Сандаг был подданным Тушэ-гуна⁸. Однажды он зашел в юрту к князьям, приехавшим из Хангая⁹. Те сказали:

Приветствуем вас, человека с юга,

Где деревья не растут,

И реки не текут!

Хульчи-Сандаг ответил:

– А я приветствую вас, ловцов тарбаганов¹⁰, живущих там,

Где дикий лук не растет,

И верблюжата не топчут копытами землю

[Гаадамба, Цэрэнсодном 1978: 225].

В хошуне Тушэ-гуна жил настоятель монастыря, очень уважаемый лама. Однажды Сандаг пошел к нему поздравить его с Новым годом. Лама решил подшутить над ним и набросал перед дверью замерзший верблюжий помет. Сандаг вошел и сказал:

Верблюд со стоячими горбами валяется в грязи на северных склонах,

А настоятель-лама валяется в грязи у своих дверей

[Гаадамба, Цэрэнсодном 1978: 225].

511

Шавь-халгач как-то заночевал в одной семье. На ужин ему дали баранью голову. Когда он попросил путы для коня, дали рваные. Ночью бросили в качестве одеяла старый расползшийся халат. Утром, уходя, он сказал хозяину:

⁷ Дзанги – низший ранг чиновника.

⁸ Южный гобийский район Монголии, имеющий скудную растительность.

⁹ Северный район Монголии, богатый лесами, озерами.

¹⁰ Вид степных сурков, охоту на которых очень любят северные монголы.

Я спою несколько строк про то, что такое удача.
Съел жесткую голову
И не умер, подавившись, – удача.
Спутал коня плохими путами
И не стал пешим – удача.
Накрылся ветхим халатом
И не умер, замерзнув, – удача
[Гаадамба, Цэрэнсодном 1978: 229].

Литература

- Гаадамба, Цэрэнсодном 1978 – *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар, 1978.
Örgen 1998 – *Örgen D. Saydar* «soliyatu». [Kökeqota], 1998.

Блок VIII

С

емантика
текста

А.К. Байбурин
Санкт-Петербург

ЗАМЕТКА О «РУССКОМ СЧАСТЬЕ»

Ну почему русское счастье
такое дурацкое?
(из Интернета)

Прежде всего, следует отметить устойчивые представления среди самих русских о том, что «русское счастье» какое-то особенное. Оно не обязательно «дурацкое», но не такое, как у других. Показательны анекдоты на эту тему, например такой:

Американец: счастье – это когда собственный бизнес, счет в банке.
Немец: хорошая работа, деньги, дети с образованием и пиво по вечерам у камина.

Русский: счастье – это когда сидишь на даче, пьешь пиво, и вдруг в калитку вваливается ОМОН, вяжет в пучки и спрашивают: «Это Садовая, дом 6? И ты совершенно счастливый отвечаешь: – “Нет! Это Садовая, дом 8”».

Идея специфичности «русского счастья» характерна не только для внутренней точки зрения. С внешней позиции существует устойчивое мнение, что русские не просто несчастливы, но и упиваются своим несчастьем¹. Менее всего хотелось бы обсуждать тему уникальности «русского счастья», а тем более говорить о специфике «национального характера». Уве-

515

¹ В этом плане показательны наблюдения Нэнси Рис о «сакрализации страданий» в русской традиции (Рис 2005: 226–273). Ср. также материал в *The Guardian*, озаглавленный «Будь счастлив, что ты не русский, в противном случае это – невозможно» о проведенном Руутом Веенховеном исследовании на тему «Правда ли, что русские так несчастны, как они говорят?» (вывод: правда). См.: <http://palm.newsru.com/world/06apr2004/guardian.html>

рен, что многим из рассматриваемых ниже «особенностей» можно найти параллели в других культурных традициях. Цель заметки другая – показать (насколько это возможно) глубинные схемы, на которых основываются современные представления о формуле «русского счастья».

Я рассмотрю две маргинальные темы «русского счастья». Первая представлена известным выражением *дуракам всегда везет* (в компанию к ним зачисляются пьяницы, новички и дилетанты). Ср. также: *дуракам счастье; счастье придет и на печи найдет* и пр.

Вторая тема представлена не менее известным формульным выражением: *счастье – это когда у соседа корова сдохла, а не когда у тебя отеллась*. Эта тема оказалась особенно продуктивной в наши дни. Ср. современные модификации, которыми полон русский Интернет: *Счастье это когда у соседа... «Мерседес» угнали; «Криворожсталь» сдохла* (об отношениях с Украиной); *куры дохнут* (в связи с птичьим гриппом); *клиент несколько часов понапрасну ждет*. Или более пространное:

Счастье – это когда у твоего соседа-везунчика внезапно сгорят дом и гараж с машиной, с работы его уволят за растрату и отдадут под суд, жена его бросит, сын станет наркоманом, дочь – привокальной проституткой, сам он заболит туберкулезом, раком и СПИДом, с горя в три месяца сопьется и будет варнякать что-то невнятное из лужи под твоими окнами, а ты, высунувшись из окна, сыто икнув, скажешь ему: – Ну что же ты, соседushка, в самом деле – расстраиваешься из-за подобных пустяков!

Анекдот, приведенный в начале этой заметки, разрабатывает эту же тему.

Назовем первую тему условно «дурацким счастьем», а вторую – «счастьем от чужого несчастья» и обратимся к некоторым традициям изучения концепта *счастье*.

Со времен В. Даля для слова *счастье* выделяется два круга значений. Первый описывается с помощью таких понятий, как «удача», «случайность», «желанная неожиданность». Второй соотносится с представлениями о блаженстве и полном осуществлении желаний. Описанию этих значений посвящены появившиеся в последнее время работы о концептуализации *счастья* в русской языковой картине мира [Воркачев 2001; Шмелев 2002; Колесов 2002; Залялеева 2004 и др.]. Предпринимаемые попытки выявления семантических констант слова *счастье* оставляют впечатление, что за пределами внимания остается нечто весьма существенное, быть может определяющее характер русского *счастья*. Я имею в виду комплекс представлений, связанных со своего рода метафизикой счастья в русской традиции.

Хорошо известно, что оба упомянутых комплекса значений восходят к представлениям о доле, участи, судьбе. Внутренняя форма слова *счастье* достаточно прозрачна: основным морфологическим и семантическим компонентом является *-часть*. Начальное *съ* с редуцированным гласным свя-

зывается с др.-инд. *su-* со значением «хороший, добрый» и, таким образом, все слово трактуется как «хорошая часть», «добрый удел». Показательно, что еще в прошлом веке слово *часть* могло использоваться в значении «счастье», и наоборот (ср. выражения типа «*своей части (участи, счастья) не минуешь*», «*час придет и часть (долю, счастье) принесет*», «*сидень сидит, а часть (доля) его растет*» и др.).

А.А. Потебня в свое время отметил устойчивые представления о том, что «на свете есть определенное количество счастья и несчастья, болезни, добра и зла, и нет избытка ни в чем. Если один заболевает, то значит, к нему перешла болезнь, оставивши или уморивши другого» [Потебня 1989: 486]. Точно так же, если кому-то посчастливилось, то это означает, что у другого случилось несчастье (*счастье переходя живет*). Из этого следуют два важных положения. Во-первых, совокупное счастье людей, его «количество» как бы изначально определено и является величиной постоянной. Во-вторых, речь может идти о своеобразном принципе компенсаторности: сколько в одном месте убыло, столько в другом прибыло [Журавлев 1999: 114]. Причем этот принцип распространяется не только на счастье (долю), но и на все то, к чему применимо понятие *меры*². В полном соответствии с этими представлениями Господь Бог не умножает блага, а лишь распределяет их между людьми: «Бог не гуляет, а добро перемеряет».

Собственно, именно такое понимание счастья и нашло свое выражение в обоих рассматриваемых схемах. «Счастье от чужого несчастья» основано на том, что общий «объем» счастья/несчастья делится на двоих. В таком случае несчастье X делает автоматически счастливым Y. При этом несчастье другого является своего рода гарантом того, что у тебя его в ближайшее время не случится (оно уже занято другим). Разумеется, на эту голую схему накладываются мотивы зависти, злорадства и др., но глубинный смысл от этого не меняется.

С этой своеобразной метафизикой счастья связаны устойчивые представления о том, что счастье всегда чревато несчастьем, которое спешит ему на смену или в лучшем случае уравнивает его: «кому счастье в игре, тому несчастье в женитьбе». В этом контексте становится естественным двойственное отношение к счастью: *счастье – что палка: о двух концах; счастье что волк: обманет и в лес уйдет*. Если счастье всегда случайно, то последующее за ним несчастье вполне закономерно. Предвкушение счастья оказывается дороже самого счастья³.

² В свою очередь, понятие *меры* применимо ко всему, что имеет предел.

³ Идея ограниченности счастья и несчастья и как следствие – представление о том, что счастье непосредственно связано с несчастьем, не может не отразиться на их восприятии и переживании. Может быть, с этой идеей связан и характерный налет трагизма в восприятии счастья, для поэтических текстов: *О, как мучительно тобою счастлив я* (А.С. Пушкин). Но она же позволяет видеть в несчастье залог понимания счастья: *Поверь, мой друг, страданье нужно нам; / Не испытав его, нельзя понять и счастья* (Е.А. Баратынский).

Несколько сложнее с «дурацким счастьем». В традиционной метафизике ограничен не только объем счастья/несчастья, но и ума/глупости. Избыток ума у одних ведет к его недостатку у других (*на детях умных родителей природа отдыхает*). Причем эти парные категории находятся в определенном соотношении друг с другом. Недостаток ума компенсируется тем, что дураку везет и на его долю выпадает счастье. Соответственно, наличие ума не предполагает такого везения, и в подтексте умный если и не несчастен, то лишен везучести дурака. Более того, само наличие ума может расцениваться как несчастье (*горе от ума*). Не случайно столь распространены контексты, в которых ум и глупость оказываются синонимами несчастья и счастья соответственно. В то же время счастье и ум могут преподноситься как своего рода конкурентные возможности, причем предпочтение в таком случае отдается счастью: *счастье дороже ума* (ср.: *счастье дороже богатства; не родись красивым, а родись счастливым* и т. п.).

Строго говоря, ни принцип ограниченности счастья (ума, жизненных сил и т. д.), ни принцип компенсаторности не делают счастье «русским»⁴. Таковым оно становится только тогда, когда в процесс «распределения» вмешивается *случай*⁵. А он всегда сопутствует счастью. Точнее, счастье является лишь одним из проявлений случая. При этом случай настолько случаен, что повезти может и умному, но случаю все же ближе дурак, который ведет себя «не по правилам», точнее, не по тем правилам, которых придерживается умный. По-русски можно сказать «дурацкий случай» и нельзя сказать «умный случай». Умному свойственно минимизировать случайность и вместе с ней шансы на «счастливый случай».

Отнесение счастья к сфере случайного сводит на нет все рациональные усилия по его обретению. Получается, что счастье всегда не просто неожиданно, но и незаслуженно. Оно случается у того, кто не только ничего не сделал, чтобы его добиться, но и не стремился к нему. Именно случай является тем семантическим шифтером, который делает вполне упорядоченную картину счастья абсолютно беспорядочной, и счастье становится «русским». Его «неправильность» (даже с точки зрения носителей традиции) только способствует устойчивости и продуктивности тех схем, на которых оно основано.

⁴ Представления об ограниченности жизненных благ характерны и для других крестьянских традиций [Foster 1965: 293–315].

⁵ У счастья и ума разные «распорядители». При том, что Бог считается подателем и того и другого, счастьем все же распоряжается по большей части случай (*счастливый случай*), в то время как Бог имеет преимущественные права на распределение ума: *счастье везет дураку, а умному Бог дал*.

Литература

- Воркачев – 2001 – *Воркачев С.Г.* Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Известия РАН. 2001. Т. 60. № 6. С. 47–58. Серия литературы и языка.
- Журавлев 1999 – *Журавлев А.Ф.* Доля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 113–115.
- Залялеева 2004 – *Залялеева А.Р.* Концепт «счастье» в современном русском языке // Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы: Международная научная конференция, посвященная 200-летию Казанского университета. Казань, 2004. С. 268–269.
- Колесов – 2002 – *Колесов В.В.* «Судьба» и «счастье» в русской ментальности // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: Сб. к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Вып. 11. СПб., 2002. С. 98–106. Серия «Мыслители».
- Потебня 1989 – *Потебня А.А.* О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 472–551.
- Рис 2005 – *Рис Н.* Русские разговоры: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М., 2005.
- Шмелев 2002 – *Шмелев А.Д.* Русская языковая модель мира. М., 2002. С. 175–180.
- Foster 1965 – *Foster G.M.* Peasant Society and the Image of Limited Good // American Anthropologist. 1965 (2). P. 293–315.

ОБ ОДНОМ СЛУЧАЕ «СЕМАНТИЧЕСКОЙ ОМОНИМИИ» В РУССКОЙ ТРАДИЦИИ: ЧАСЫ₁, ЧАСЫ₂

В своей недавней статье, посвященной эксперименту, может быть, и немного жестокому – предложить заключенным миланской тюрьмы выразить в стихах свое ощущение времени, – известная итальянская исследовательница Н. Каухчишвили пишет: «Когда мы обращаемся к времени, то у нас прежде всего возникает вопрос о дефиниции самого термина. Пытаясь на него ответить, современные ученые нередко опираются на высказывания древних философов о том, что время течет непрерывно и безостановочно, – хотя на самом деле “течет” и изменяемся мы, время же, напротив, остается неизменным» [Каухчишвили 2004: 280].

Действительно, мы трактуем видимые и ощущаемые нами изменения как *ход* (или *бег*) времени, выражающийся наиболее ощутимо («зримо») в смене дня и ночи (*света* и *тьмы*) и в смене природных сезонов (времена года). В реальности это изменения *пространственные*, поскольку они отражают вращение Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца. Пространственный фактор определяет восприятие и описание времени по признаку *движение/неподвижность* (причем имеется в виду *движение* поступательное¹, т. е. перемещение в пространстве) и метафорическую персонификацию (антропоморфизацию) времени, которую можно отнести к универсальным чертам архетипической модели мира

520

¹ Вопрос об обратимости времени (можно ли его повернуть назад, время идет/не идет вспять) заложен в его этимологии: время связано с др.-инд. *vārtma* ‘колея, дорога’, сюда же *вертеть* (т. е. движение не только поступательное, но и круговое); см [Фасмер 1964]. Темы цикличного времени, «вечного возвращения» мы здесь не касаемся.

(ММ)²: время стоит, (не) движется, тянется, течет, идет, бежит, спешит, не-
сется, подгоняет, обгоняет и т. п. Мы отстаем от времени, идем в ногу со
временем, спешим за временем, обгоняем, опережаем время и т. п.³

При этом оказывается, что для нас (с определенного историко-куль-
турного момента) чрезвычайно важна *счетность*, разделение «общего
времени» на регулярные отрезки, от наиболее крупных (световых лет) до
наиболее мелких (миллисекунд). Наших пяти чувств не хватает для их
восприятия, и мы изобретаем специальные приборы, соответственно (ра-
зумной? бессмысленной?) потребности постоянно «уточнять время», «рас-
пределять время» и т. п.

Одной из таких счетных единиц времени является *час* – и об этом
слове, чрезвычайно частом в обиходе, многозначном, что не удивительно,
пойдет речь далее. Начнем со словарной статьи:

час: 1. время, пора, момент; 2. (последний) смерть; 3. (добрый) счаст-
ливый момент; 4. промежуток времени, состоящий из 60 минут, двадцать
четвертая часть суток; 5. определенный промежуток времени, отведенный
на урок, лекцию, занятие (академический час); 6. срок, мера времени в
60 минут, исчисляемая от полудня или от полуночи (в котором часу, во
сколько часов); 7. только *мн.* прибор, механизм, служащий для определе-
ния и измерения времени в пределах суток; 8. только *мн.* срок дежурства,
стояния на карауле (стоять на часах); 9. церковная служба (завтра к часам
ударят в восьмом часу, *Чехов*) [*Ушаков* 1940].

Здесь мы остановимся только на двух из девяти значений, а именно:
6 (срок, мера времени) и 7 (прибор, механизм), причем только на употреб-
лениях данной лексемы *во множественном числе*. В русском языке форма
час в значении *точного* времени (у нас *часы*₁) употребляется во множест-
венном числе только в родительном падеже единственного или множест-
венного числа при числительных (*2 часа, 5 часов; часы шли, часами слушал*
и др. – неопределенно-множественное, ср. также *несколько часов*). Лексема
часы в значении предмета (прибор, механизм, у нас *часы*₂) – употребляет-
ся как *pluralia tantum*, при этом с полной падежной парадигмой. На синтаг-
матическом уровне эти морфосинтаксические особенности создают пред-
посылки своего рода «семантической омонимии», когда непонятно, о каких
именно часах идет речь.

² См. статьи о времени в мифологических словарях; для славянских тради-
ций. В частности: [*Славянские* 1995: т. 1], s.v. Архетипическое представление
времени в виде смены *света/тьмы*, в виде *движения/неподвижности* (=ос-
тановки, предполагающей изменение скорости) и в виде *человека* (субъекта
и объекта персонифицированного времени) мы находим в пушкинской «Те-
леге жизни»: *Ямщик лихой – седое Время; мы, погоняющие время с утра, но*
стремящиеся замедлить его ход уже с полудня, к вечеру и далее (И дремля
едem до ночлега, / А время гонит лошадей).

³ Так и в эпитафии к «Евгению Онегину» из Вяземского и *жить торопится,*
и чувствовать спешит обозначение быстрого движения относится к катего-
рии времени.

В принципе семантическая омонимия не является большим препятствием к пониманию смысла: для ее разрешения обычно достаточно минимального контекста⁴. Что же касается *часов₁* и *часов₂*, то омонимами они, конечно, могут быть названы лишь условно: их главный и объединяющий семантический множитель – *время* – в большой степени ограничивает их автономность, и в словарной статье они с достаточным основанием приведены как разные значения одного слова. Однако сходство-различие существует и широко используется в русской фольклорной традиции, где в текстах разных жанров на уровне лексемы объединяются *часы₁* и *часы₂* (время и прибор)⁵, причем на *часы₂*, как на всякий механизм, по определению основанный на движении, переносится основная характеристика времени *движение/неподвижность*: часы *стоят, идут, бегут, спешат, торопятся, отстают*⁶.

И в фольклоре, и в литературе возможность объединения обоих значений используется как художественный прием. Классический пример – грибоедовское *счастливые часов не наблюдают*. Строго говоря, эта строка стала пословицей, т. е. вошла в жанр паремий. Тем не менее память о первоисточнике (о соответствующей сцене из «Горя от ума») сохранилась, прочно вбитая школой. Мы произвели небольшое анкетирование, из двух вопросов: 1. Что это значит? 2. Что означают здесь *часы*, время или прибор? На первый вопрос респонденты отвечали уверенно: «счастливые не замечают, как проходит время». Однако второй вопрос вызывал колебание (как это связано с *часами₂*: «не замечают времени» – *то есть, потому что* или *поэтому* не смотрят на часы или часы вообще не имеются в виду). Различение в данном случае явно было нерелевантным, поскольку текст воспринимался как метафора времени, *часы₁* (метафорой чего служат, в свою очередь, *часы₂*). Показательно, что практически никто (даже выбиравшие вариант *часы₂*) не помнил предыдущую реплику, в которой содержался ответ: *смотрите на часы!*

Это своего рода квипрокво побудило обратиться к сюжету и тексту начала (первых трех явлений) пьесы, когда Лиза пытается довести до сведения Софьи, что ночь уже прошла, наступило утро и влюбленных могут застичь. Основной темой, почти персонажем оказывается *время*. Приведем текст (с купюрами), выделив все, что непосредственно связано со временем:

⁴ Пожалуй, сложнее обратное: найти контекст, в котором смешивались бы, например, лук – растение и лук – оружие и т. п.

⁵ При осознании их разницы вплоть до противопоставления, см. у Даля: часы на стене, а время на спине.

⁶ К персонификации *часов₂* см. известные загадки: *Стучится, вертится, никого не боится; Ходит весь век, а не человек; Ног нет, а хожу, рта нет, а скажу: Когда спать, когда вставать; Кто всегда идет, а с места не сойдет?; Что может в одно и то же время: Висеть и стоять, стоять и ходить, Ходить и лежать, лежать и врать?; Без ног ходят целый век, за ними смотрит человек* и т. п. [Митрофанова 1968: 110–111]

ЯВЛЕНИЕ 1

Гостиная, в ней большие часы, справа дверь в спальню Софии, откуда слышно фортопьяно с флейтою, которые потом умолкают. Лизанька среди комнаты спит, свесившись с кресел. (Утро, чуть день брежится)

Лизанька (*вдруг просыпается, встает с кресел, оглядывается*)

Светает!.. Ах! как скоро ночь минула!

Уж день!.. сказать им...

(*Стучится к Софии.*)

Зашла беседа ваша за ночь;

Да расходитесь. Утро. – Что-с?

(*Голос Софии*)

Который час?

Лизанька

Все в доме поднялось.

София (*из своей комнаты*)

Который час?

Лизанька

Сельмой, осьмой, девятый...

Переведу часы, хоть знаю: будет гонка,

Заставлю их играть.

(*Лезет на стул, передвигает стрелку, часы бьют и играют.*)

ЯВЛЕНИЕ 2

Фамусов (*останавливает часовую музыку*)

Ведь экая шалунья ты, девчонка.

Не мог придумать я, что это за беда!

То флейта слышится, то будто фортопьяно;

Для Софьи слишком было б рано?? <...>

Фамусов

Сейчас! А ночь?

Лиза

Ночь целую читала. <...>

Фамусов

Чего будить? Сама часы заводишь,

На весь квартал симфонию гремишь. <...>

Лиза

Пора, сударь, вам знать, вы не ребенок;

У девушек сон утренний так тонок; <...>

Лиза (*одна*)

Ушел... Ах! от господ подалей;

У них беды себе на всякий час готовь <...>

Лиза, София со свечкою, за ней Молчалин.

Лиза

До света запершись, и кажется все мало?

София

Ах, в самом деле рассвело!

(*Тушит свечу.*)

И свет и грусть. Как быстры ночи! ...

Лиза

Смотрите на часы, взгляните-ка в окно:

Валит народ по улицам давно;

А в доме стук, ходьба, метут и убирают.

София

Счастливые часов не наблюдают.

«Текст времени» и «словарь времени» построены у А.С. Грибоедова в полном соответствии с концептом времени в ММ. Время манифестируется прежде всего в смене светового дня: противопоставление *свет/тьма* с детализирующими уточнениями. Поле света: *свет* (3), *рассвело*, *светает*, *брежжится*, *утро* (2), *утренний*; *день* (2), *рано*; поле тьмы: *ночь* (5); *свеча* (2) – как искусственный свет, связанный с ночью. Другим подчеркиваемым признаком времени является *движение*. Это и движение самого времени (*Ах! как скоро ночь минула!*; *как быстры ночи!*), и движение, связанное с «оживанием» после ночи (*Все в доме поднялось*; *Валит народ по улицам давно*/ *А в доме стук, ходьба, метут и убирают*). Движение сопровождается *звуком* – типовое выражение оппозиции *жизнь/смерть*, alias *свет/тьма* в ММ. И здесь становится ясно, кто в этой сцене протагонист: конечно, *часы*₂, которые подчеркнуто названы первыми (*Гостиная, в ней большие часы*) и которые своим движением (ходом) и звуком («игрой», «симфонией», «громом») – полное соответствие часам в загадке – и начинают интригу, и ее разрешают. *Час-часы* – самое частотное слово в этом фрагменте текста, причем употребляется оно в разных значениях, и как отсчет времени, и как прибор, и в устойчивых выражениях: *Который час?* (2); *седьмой, осьмой, девятый; на всякий час; сейчас; Переведу часы, /Заставлю их играть; лезет на стул, передвигает стрелку, часы бьют и играют; Фамусов останавливает часовую музыку; Сама часы заводишь, /На весь квартал симфонию гремишь; Смотрите на часы; Счастливые часов не наблюдают*. В этом контексте, действительно, становится несущественной разница

⁷ Превалирующая роль звука в указании времени по часам свидетельствуется почти столь же хрестоматийным пушкинским *Пока недремлющий брежет/ Не прозвонит ему обед*, см.: «Карманные часы “с репетицией” были снабжены механизмом, который, если надавить на специальную пружинку, “отзыванивал” время. Таким образом, время можно было узнавать, не раскрывая крышки, прикрывавшей циферблат» [Лотман 1980: 141].

между *часами*₁ и *часами*₂, что демонстрирует и сама заключительная хрестоматийная фраза, и ее восприятие⁸.

Приведем еще пример такого рода игры на «семантической омонимии» или «перетекающей семантике». Это произведение совершенно другой эпохи и другого стиля: «Повесть о рыжем Мотэле, господине инспекторе, раввине Исайе и комиссаре Блох» Иосифа Уткина, написанное в 1925 г. В главе «Чудо» есть фрагмент, посвященный *странным часам*:

И куда они торопятся,
Эти странные часы?
Ой, как
Сердце в них колотится!
Ой, как косы их усы!
Ша!
За вами ведь не гонятся?
Так немножечко назад...

А часы вперед,
Как конница,
Все летят, летят, летят...

Часы, действительно, странные, поскольку непонятно, что это, *часы*₁ или *часы*₂, время или прибор, его указывающий? *Часы торопятся* можно сказать и о времени и о предмете. *Колотящееся сердце* – персонификация часов, известная по загадкам (см. выше) и подкрепляемая образом *косых усов*-стрелок (ср. *косую стрелку* башенных часов у Ахматовой). Следующие строки *За вами ведь не гонятся?/Так немножечко назад* уже могут быть отнесены и к бегу времени, и к убегающим часам, которые надо подвести *назад*. И наконец, последняя строфа, несомненно, отсылает к летящему времени (хотя и здесь остается оттенок амбивалентности).

В заключение – два примера с «обнажением приема» (в поддержку наших рассуждений о «семантической омонимии»).

Первый принадлежит мастеру словесного эксперимента Ремизову. Неслучайно он помещен в текст сна, – во сне, как известно, возможны любые метаморфозы:

ЗУБЫ С ВОЛОСАМИ

«Зубы с волосами или Священное писание?» – спрашивает Лев Шестов.

«Шесть часов», – растерянно отвечает Блок.

И я видел, как часы упали на подоконник. Я протянул руку за окно, пошарил и в горстку себе. И показываю.

А никаких зубов, а лоскутки от обоев, в середке клешня [Ремизов 1954: 32].

⁸ Возможно, в этом «смешении» свою роль играет беспредложное употребление глагола *наблюдать* с прямым объектом, очевидно, в значении «следить за», ср. у А.С. Пушкина в «Бахчисарайском фонтане»: *Он... ханских жен/Роскошный наблюдает сон* (указано И.А. Пильшиковым). Но это – особая тема.

И наконец, последний пример – анекдот о новом русском, который сидит в ресторане в швейцарских Альпах и методично бросает в пропасть швейцарские часы: он хочет увидеть, «как быстро летит время».

carpe diem!

Литература

- Каухчишвили 2004 – *Каухчишвили Н.М.* Время как творческий импульс // Антропология культуры. Вып. 2. М., 2004.
- Лотман 1980 – *Лотман Ю.М.* Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1980.
- Митрофанова 1968 – *Митрофанова В.В.* Загадки. Л., 1968.
- Ремизов 1954 – *Ремизов А.* Мартын Задека: Сонник. Париж, 1954.
- Славянские 1995 – *Славянские древности.* Т. 1. М., 1995.
- Ушаков 1940 – Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1940.
- Фасмер 1964 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964.

Блок IX

Кое-что

о фольклоре

и фольклористах

ИЗ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ»

Неклюд – рус. мифологический персонаж, разновидность домашнего духа (см. **Духи домашние**), сочетающий в себе, с одной стороны, черты сакрального покровителя локуса и его обитателей (ср.: **Домовой**), а с другой – беспокойного полтергейста (ср.: **Кикимора**), криком и шумом пугающего людей, особенно лиц с переходным статусом (студентов, аспирантов, молодых преподавателей и др.).

Первые упоминания о Н. в рус. письменных источниках относятся к рубежу XV–XVI вв., когда в Писцовых книгах впервые были зафиксированы различные типы Н., отражающие ареальное распространение представлений об этом персонаже. В источниках, в частности, выделяются: Неклюд Коклырский (1526 г.), Первой Неклюдко (1539 г.), Неклюдец, дьяк московский (1480 г.), Неклюдец, Мордвинов сын (1500 г.), Федко Неклюд Иванов, сын Подушкина (1495 г., Писц. II, 158), князь Неклюд, сын Пуятин (москов., 1577 г.), а также Непушей Неклюдов, сын Краснослепов (новгор., 1571 г.), Поспел Неклюдов (москов., 1534 г.), Третьяк Неклюдов, сын Чюквасов (вологод., 1-я половина XVI в.), Хотен Болобанов, сын Неклюдов (твер., 1587 г.) и др. Хотя представления о Н. известны на всей рус. территории и за ее пределами, наиболее интенсивные верования в него характерны для московского ареала.

Лексема *неклюд* этимологически восходит к корню **kludʹ* с общим значением «порядок, приличие, красота»; ср.: др.-чеш. и чеш. *klʹud* – «порядок, мир», в.-луж. глагол *kludzić* «убирать, приводить в порядок, укрощать», рус. диалект. *клюжий* «красивый, видный». Корень **kludʹ* не имеет однозначной этимологии и сравнивается то с гот. *hlutrs* «чистый, ясный, прозрачный», то с англосакс. *hleotan* «метать жребий, получать по жребию» (ср. также англосакс. *hleit* «жребий, счастье», *Фасмер* 2; 256–257). Ст.-слав. глагол *клюдити*, образованный от этого же корня, имеет значение «говорить, убеждать, шутить, упрекать» (*Срезневский* 1, 1229). Табуистическое

отрицание *не* – в лексеме *неклад* носит апотропеический характер (ср. аналогичную словообразовательную семантику в др.-рус. личных именах типа: *Некрас*, *Нелен*, *Нелюб*, *Незван* и др.), призванный, с одной стороны, убедить самого Н., как сакральное существо, от злых сил, а с другой – охранить сталкивающихся с ним людей от полтергейстных свойств Н.

Основные функции Н. во многом объясняются семантикой корня **klad*, к которому восходит его имя. Будучи сакральным покровителем локуса, Н. выполняет универсальную функцию упорядочения, классификации и эстетизации пространства, а также гармонизации отношений между людьми, существующими в этом пространстве. Таким образом, для Н. надежно реконструируется его общая сакральная функция по превращению хаотического, беспорядочного и дикого в космическое, упорядоченное и культурное пространство. Если принять во внимание близость корня **klad* к англосакс. *hleotan* – «метать жребий», а также родственность имени Н. со ст.-слав. глаголом *кладити* «вещать, убеждать», можно с уверенностью говорить о жреческой функции, присущей этому персонажу, связанной, с одной стороны, с прорицанием и предсказанием будущего с помощью жребия, а с другой – с ораторством и обучением. Как и другие духи локусов, своим присутствием Н. обеспечивает благо на подвластной ему территории, способствует умножению и сохранению знания, написанию новых книг, проведению конференций, защита диссертаций, обучению студентов и аспирантов.

Отношение Н. к человеку двойственно. В целом Н. благосклонно относится к людям и обычно не причиняет им зла. Он опекает и защищает тех, кто соблюдает ритуальные правила поведения в его пространстве – учится, пишет статьи, читает книги, выступает с докладами и вообще занимается научной и творческой деятельностью. Придя в локус, принадлежащий Н., человек с помощью обрядовых действий должен попросить у него разрешения на пребывание здесь – прочитать доклад, написать статью по постфольклору или решить два-три десятка лингвистических задач.

Если люди, находящиеся в пространстве, опекаемом Н., нарушают правила обрядового поведения (не сдают во время статьи, забывают вычитать корректуру или теряют заявку на грант в последний день ее сдачи в научный фонд), Н. приходит в неистовство и проявляет свои полтергейстные свойства, грозя уволить всех окружающих или уволиться самому.

При общении с лицами, находящимися в состоянии перехода (студентами, аспирантами и др.), Н. часто проявляет свойственное ему скрытое коварство – он любит задавать хитроумные вопросы, на которые ни один нормальный человек не знает ответа, что сближает Н. с рядом персонажей мировой мифологии, в частности со Сфинксом. Встретив неопытного студента, Н. в облике преподавателя долго терзает его вопросами типа: «В бассейне какой реки обитают кокчулутуны и чем они отличаются от уряхаев?», «Какое число хошунов включает в себя Цзасакту-ханский ай-мак?», а также требует пересказать биографию Батур-хун-тайчжина, собрание указов Галдана-бошукту или исполнить поэму о походах Убаши-хун-тайчжи.

Характерные места обитания Н. связаны с университетско-академическим пространством – кафедрами, студенческими аудиториями, отделами научных институтов, хотя он может появляться и в разных других локусах, например в издательствах, местах проведения конференций и др., где обычно помещается на пограничьях и рубежах локуса, что подчеркивает его потустороннюю природу. Наиболее охотно Н. селится в тех помещениях, где существует большое скопление книг, под завалами которых он любит укрываться от посторонних глаз (например, в углах библиотек, на книжных полках кафедр и научных отделов, в домашних библиотеках научных сотрудников и преподавателей). Обитая в библиотеках, он часто проявляет свойства беспокойного и озорного духа – по вечерам вылезая из-под книжных завалов, щиплет за пятки зачитавшихся студенток, пугает их шумом, хлопаньем в ладоши и пр.

Согласно топонимическим данным раньше пространства, связанные с Н., были более разнообразны, в частности, в качестве покровителя локуса он мог обитать даже в местах основания монастырей. Согласно исследованиям Неклюдовская Борисоглебская пустынь (Сенинский у. Могилевской губ.), открытая в 1885 г., была названа так по имени некогда обитавшего на ее месте Неклюда (Православные русские обители. СПб., 1910. С. 610).

Время наибольшей активности Н., как и некоторых других в.-слав. персонажей (например, водяного или лешего), связано с весенним периодом. На «Теплого Алексея» (преп. Алексея, человека Божия, 30/17 марта) Н. пробуждается от зимней спячки и появляется на поверхности земли, что служит еще одним доказательством его хтонической природы, т. к. согласно народному календарю «Теплый Алексей» является сезонным пограничьем между зимой и весной, днем, когда птицы возвращаются из вырея, рыба приходит с зимовья, змеи выползают из своих нор, а крестьяне начинают весенний цикл хозяйственной деятельности (в частности, достают из зимовников ульи с пчелами, меняют сани на телеги и др., *Даль*, «Месяцеслов»). Таким образом, время активизации Н. приходится на начало вегетативного сезона и период увеличения солнечного света и тепла, что связывает Н. с солярной и продуцирующей символикой.

Однако Н. может проявлять активность и в другие пограничные временные периоды, в частности во время конференций и «круглых столов», сессий, экзаменов, защит диссертаций, заседаний ученых советов, в моменты подачи заявок на гранты и т. д.

Внешний вид Н. по ряду релевантных признаков совпадает с обликом в.-слав. домового: обычно он показывается в виде невысокого мужчины в свитере с небольшой седой бородкой и темными глазами. Постоянными атрибутами Н. являются корректура какой-нибудь книги, текст доклада, студенческая курсовая или дипломная работа, а также отзыв на чью-нибудь диссертацию, которые он обычно держит под мышкой или в рюкзаке. В отличие от других домашних духов, Н. не склонен к оборотничеству и предпочитает показываться в своем постоянном облике, хотя может принимать вид профессора, ведущего научного сотрудника, доктора филологических наук, председателя конференции и пр. Как и большинство мифо-

логических существ, Н. в обычное время невидим (см. **Невидимый**) и становится видимым для окружающих лишь в пограничные временные периоды (например, во время конференций) или перед какими-либо значимыми событиями в судьбе тех, кому он является (в частности, на экзамене). Поскольку появление Н. служит прогностическим знаком, увидев его, следует спросить: «К добру?» или «К худу?» Если появление Н. сулит радостное событие, он весело и добродушно машет перед носом вопрошающего заявкой на грант, текстом корректуры или зачетной книжкой. Если же встретившего Н. ждет неприятность (например, «двойка» на экзамене), Н. злобно ухает, швыряет зачетку или корректуру на пол и исчезает.

Следует отметить, что в разные эпохи существовали различные представления об облике Н. В частности, А.Ф. Кони, известный юрист второй половины XIX в., представлял Н. «с орлиным выражением лица и глаз и могучим потоком смелой мысли. Судьба и крылья ему дала орлиные, но, по присущей ей иронии, не пустила его в поднебесье, а предоставила ему летать в коридоре, местами узком, местами широко, где нельзя было развернуть крыльев во всю ширь из боязни переломать их» (А.Ф. Кони. Труды и задачи СПб. юридич. о-ва). Не имея возможности развернуть свои крылья в узких пространствах, в которых он вынужден обитать, Н. со временем приобрел некоторую меланхоличность характера и грустное выражение лица.

Облик сельской разновидности Н. по ряду характеристик отличается от городской. В русских народных говорах Неклюду приписывается ряд признаков, подчеркивающих его мифологическую природу: молчаливость и замкнутость (ср. костром. *неклудимый* – ‘молчаливый, замкнутый’, СРНГ 21, 59), некоторую неуклюжесть (арх., калуж. *неклюжий* ‘неуклюжий’) и неряшливость (ср. курск. *нехлюда* – ‘грязнуля’, СРНГ 21, 202).

Обереги от Н. Будучи разновидностью домового, Н. не боится стандартных универсальных оберегов, применяемых восточными славянами против нечистой силы, – креста, молитвы, матерной брани, крапивы, лука, чеснока, связки старых лаптей, засушенных петушьих лап, пепла от Купальского костра, ладанок и пр. амулетов (см. **Предметы-обереги**). Действенными защитными средствами от него служат различные магические формулы, произнесенные на старомонгольском языке. Увидев Н., следует быстро и без запинки воспроизвести надпись на т. н. Чингисовом камне, найденном в Нерчинском округе, прочитав наизусть текст летописи Юань-чао-ми-ши, составленной в 1240 г., указ Чэн-цзуна 1294 г., грамоту вдовы Дарма-балы 1309 г. или надпись на Цзюй-юн-чуаньской арке, относящейся к 1345 г. Чтобы уберечься от Н., полезно задом наперед произнести имена Клода Леви-Строса, Бронислава Малиновского, Алана Дандеса или, если вы их не знаете, на худой конец, А.А. Панченко-младшего или К. Богданова.

При обращении человека к Н. часто применялись различные формы ритуального **задабривания**. Например: купив новые книги, научный сотрудник считал необходимым отдать их под покровительство Н., для чего, став на колени перед книжным шкафом и держа в руках принесенные кни-

ги, произносил задабривающую формулу: «Дедушко-Неклюдушко, вот тебе в дар Божий новые книжечки, храни аккуратно, блюди местушко гладко, сам не разрывай и детям не давай». После чего книги следовало оставить в левом углу нижней полки, положив сверху булочку, бутерброд, кусочек яблока или конфету. Если через некоторое время пища исчезала, это означало, что Н. благосклонно отнесся к новым книгам и взял их под свое покровительство, если же принесенные дары оказывались разбросанными по полу, значит, книги пришлись «не в масть» Н. и их следовало вернуть в книжный магазин, иначе они все равно не приживутся в доме – окажутся разорванными, измятыми, облитыми щами или вообще потерянными.

Основные ритуалы задабривания Н. принято было совершать на «Теплого Алексея», т. е. 30 марта, когда он пробуждался от зимней спячки злой и голодный и проявлял полтергейстные свойства. Поэтому в этот день в народе было принято готовить обрядовую пищу (кашу, блины, пироги, яичницу, кисель и пр.) и выставлять ее для кормления Н. на весенних пригорках около университетов и академических институтов; а также водить хороводы вокруг тех мест, где обычно обитал Н.; писать в его честь научные статьи по типологии фольклора и постфольклору. Задобренный таким образом Н. на весь последующий сезон становился добрым покровителем и опекуном того научного учреждения, в котором были проведены ритуалы по его задабриванию. Не получив обрядового угощения, Н. превращался в мстительного и беспокойного духа, в результате чего в институте или университете становилось «нечисто»: пропадали заявки на гранты, исчезали уже вычитанные корректуры, при верстках книг летели шрифты, ломались и «зависали» компьютеры, студенты проваливались на экзаменах, а ученые переставали получать зарплату и подвергались сокращению.

По мнению исследователей, образ Н. долгое время сохранялся в текстах самых разных фольклорных жанров (в сказках, былинах, частушках и пр.), однако большинство из этих текстов считаются утерянными. В настоящее время представления о Н. наиболее полно сохраняются в постфольклоре – в загадках, считалках, колыбельных песнях, детских потешках, садистских стишках и страшилках (см. **Детский фольклор**). Сбором и анализом текстов о Н. в солдатском фольклоре в текущий период занимается группа исследователей под руководством проф. В.В. Головина (СПб. университет культуры и искусств). Согласно научным данным, Н. продолжает оставаться одним из наиболее актуальных и популярных персонажей постфольклора, о чем свидетельствует большое количество быличек и поверий, бытующих об этом персонаже в городской среде.

Е.Е.Л.

О КОРНЯХ И ПРЕДКАХ,
ИЛИ THE REAL PURUSHA
По данным этноботаники

Вы навсегда останетесь
в России, вас закопают
в тощую русскую землю,
и из вашего праха вырастет
главное русское растение
лопух.

Б. Акунин. Алтын-Толобас

Когда бы знали,
из какого сора
Растут цветы,
не ведая стыда...

А. Ахматова

534

Пытливая мысль традиционной культуры всегда пыталась объяснить, откуда что берется. В различных мифологических системах известны представления о создании вселенной из «первого человека»: так, «в скандинавской мифологии плоть убитого богами первопредка – антропоморфного великана *Имира* стала землей, кости – горами, небом – его череп, морем – кровь. Близкий мотив – в иранских и ведийских текстах, в древнерусской “Голубиной книге”, в мифологии догонов...» (*Иванов Вяч. Вс.* Антропологические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 87–89)¹. Не обойдены вниманием и цветочки, или, как снисходительно выражаются некоторые, «всякая ботва». Еще М. Элиаде отмечал: «...не только Космос, но и съедобные растения, человеческие расы и даже различные обще-

¹ Все цитаты настоящие, правда-правда.

ственные классы зарождаются в результате принесения в жертву Первого существа, из его плоти» (*Элиаде М. Священное и мирское. Изд-во Московского университета, 1994. С. 43*). Более подробно о происхождении растений говорится в китайской мифологии: «после смерти Паньгу из его мяса возникла почва на полях, из костей – золото и камни, из волос на голове – звезды, из волос на теле – растения, из пота – дождь и роса, из слез – реки, из жил – дороги, из глаз – солнце и месяц, из дыхания – ветер, из голоса – гром, из паразитов на его теле – люди» (*Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении*).

В славянских этиологических преданиях также настойчиво повторяется мотив происхождения растения из мертвого тела или его части, не говоря уже просто о выразительных названиях. Оставим пока в стороне вопрос о том, кому именно принадлежат эти части, и перейдем непосредственно к ассортименту, а после на его основе попытаемся воссоздать облик несчастного.

Итак, начнем с начала, то бишь с головы. Названия типа *адамова голова*² говорят сами за себя, отсылая нас к первопредку человечества. А растением с названием *болиголов*, *головолом* видимо, поправляли голову, причем на весьма широком пространстве, ср. укр. *болиголов*, србх. *glavobolno zelje*, *glavobolčica*.

Голова нашего персонажа не лишена волосяного покрова. Так, одно из интересующих нас растений называют *чертова борода* или *Ааоронова борода*, другое – укр. *чортові волоси*, третье – *цыганские кудри*. Однако здесь нас поджидают сюрпризы: другие члены этой группы носят названия *богоматерина коса*, *богородишна коса* и пол. *panieńczone włosy*.

На лице выделяются глаза, прежде всего – количеством. Посудите сами: *веселые глазки*, *анютины глазки*, *глазница*, *очанка*, *царские очи*, србх. *дикино око*, *очаница*. Наконец, украинская легенда сообщает нам, что русалка, заманив красивого юношу в поле, превратила его в василек, и теперь у цветка ярко-синий цвет его глаз. Видимо, именно такие персонажи способствовали появлению выражения «глаза разбегаются».

Помимо глаз, имели место быть зубы: *бабьи зубы*, србх. *зубатка*, пол. *babie zęby*. Еще говорят, что чеснок вырос из зубов ведьмы.

Переходим к прочим частям тела. Первоцвет по форме цветочной кисти называется укр. *божа ручка*, ятрышник – из-за корней в форме ладони – бел. *dalonka* и блг. *гъchitsa*, а хрящеватник – србх. *нокатац*, поскольку его хрящеватые листики имеют форму ногтей. Из, так сказать, потрохов имеются *животный корень* и *желудняк*, а также укр. *Адамове ребро* и *чортове ребро*.

Из жизненно необходимых человеку жидкостей отмечены две: кровь и слезы. Об этом говорят нам такие фитонимы, как *адамовы слезы* и *плакун*, и легенда о том, что рябина выросла из кровавых слез Евы, когда бог изгнал ее из рая. Значительно расширяет список такой ряд, как *иванова кровь*, се-

² И фитонимы тоже настоящие.

мибратная кровь, укр. *божа кривця, Христова кривця*, бел. *сямёнова крой*, србх. *од девет брата крв*. В сербской песне из крови невинной сестры вырастают бессмертник и базилик, а из крови преступной жены – крапива и колючки.

Последняя группа названий, казалось бы, не оставляет сомнений хотя бы в гендерной принадлежности: *ребячьи мудушки*, србх. *попова муда*, блг. *момински срам, мъжко срамниче*.

Однако те тексты, которые говорят нам о происхождении растений не из частей тела, а из всего тела целиком, окончательно запутывают картину, так сказать, первопреступления. Из различных источников известно, что: в крапиву превратилась злая сестра; полынь выросла из тела свекрови-клеветницы; девушка превращена в цикорий за неверность своему возлюбленному и т. д. За недостатком места не представляется возможным привести тексты всех интересующих нас легенд, однако их можно разделить на две группы. Мужская линия включает в себя царя Уроша (базилик), Иуду (хрен, лук, чеснок, табак), дьявола (ежевика), младенца (верба, гвоздика, фиалка, роза), казака (ломонос), Василия Великого (базилик), Христа (резуха), жениха (скуппия), в то время как женская – девушку-пастушку (береза), дочь Адама (береза), еврейскую блудницу (табак), самодиву (лиственное дерево), ведьму (переступень), самовилу (повилика), Богородицу (горох, клевер, плакун, маргаритка), Еву (конопля, рябина).

Более того, существует легенда о превращении в цветок не одного, а сразу двух человек: брата и сестры, совершивших инцест. Об этом совершенно отчетливо говорят фитонимы *брат-сестра*, *иван-да-марья*. Тот факт, что в каждой линии найдено по 8 «первопредков», хорошо коррелирует с известными в каждой культуре мифами об инцесте и следующим за ним наказанием.

Таким образом, построения генетиков, популяризованные Оппенхаймером, нашли блестящее подтверждение в фольклоре. Не только люди, но и растения восходят к так называемым генетическим Адаму и Еве.

Новое направление в науке – фольклорно-генетические исследования – обещает несколько особо перспективных направлений. В частности, плодотворным представляется исследование возможности происхождения найденных восьми пар от единого первопредка (*Purusha), возможно, андрогина, что значительно удревняет датировку данных генетики.

Б.С. Долгин

Москва

ФОЛЬКЛОРИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. РУССКОГО

Развал российской науки не дает возможности обеспечить должного внимания всем заметным представителям современной литературы. При этом возникает опасность затухания одного из наиболее специфических разделов отечественной фольклористики – изучения фольклоризма в творчестве писателей.

Частичным спасением для исследователя может стать более активное использование новейших технологий. Не доверяя полноте комплектования библиотек и библиографического учета, производимого «Книжной палатой», мы просмотрели de visu свежевypущенные компакт-диски с коллекциями классической и современной литературы из популярной серии «Библиотека ламера». Длительные поиски привели к тому, что на одиннадцатом компакт-диске серии мы обнаружили неизвестный дотоле сборник сказок, названный в оглавлении к диску «Русские Н. Сказки».

Взятое изолированно, это название допускало различные толкования, однако использование анонсов следующих дисков серии (вероятно, еще находящихся в печати) позволило нам интерпретировать этот заголовок достаточно однозначно. По данным анонсов, в состав диска 14 планируется включить в числе прочих следующие произведения: «Пословицы Русского Н.» и «Загадки Русского Н.» Отсюда мы можем исправить заголовков сборника сказок на «Сказки Русского Н.» (если придерживаться более любимого составителями серии способа наименования).

Поиск информации о писателе Н. Русском, проведенный нами в каталогах основных московских библиотек, не привел ни к каким результатам. Остается предположить, что нам довелось столкнуться с довольно характерной лакуной в библиографировании, критике и литературоведении (либо с малоизвестным псевдонимом уже известного писателя). Эта лакуна особенно прискорбна с учетом того, что автор этот как будто пытается сочетать в себе укорененность в народной традиции и учет новейших вея-

ний. Посмотрим, как это у него получается, а для этого выясним роль фольклоризма и – говоря шире – народности в творчестве Н. Русского.

К сожалению, в отношении Н. Русского у нас отсутствуют самые значимые источники информации об авторском фольклоризме – биографические сведения. Мы пока не знаем ответов на следующие вопросы.

Кто именно воспитывал автора? Не сыграла ли тут принципиальной роли няня из простого народа или бабушка, сохраняющая связь с грибницей народной жизни?

Не любил ли автор в детстве на завалинке, у печки или в других подходящих местах слушать былички, бывальщины, старины, новины или устраивать родины?

Не проводил ли автор ночи напролет за столиком в рюмочной, записывая рассказы посетителей, не ездил ли с бригадой писателей на Беломорканал или в вагоне в Сибирь с людьми, когда-то обладавшими самыми разными профессиями, не заходил ли с диктофоном в кабинеты или с фотоаппаратом в общественные туалеты?

Не уходил ли автор перед написанием очередной своей книги в ночную степь, не пробовал ли отдельные главы на своих соседях или обычном слесаре, пытавшемся при этом починить прохудившуюся трубу?

Не интересовался ли автор историей родного края, позабытыми обычаями, некогда рекомендованными областным управлением культуры, песнями Бабкиной и танцами ансамбля Моисеева?

В общем – проявлял ли автор свой фольклоризм в реальном действии?

Может быть, последующие выпуски той же серии и дадут ответы на многие из этих вопросов, но пока нам остается довольствоваться малым – дошедшими текстами Н. Русского.

Скажем прямо, сами по себе тексты не могут не разочаровать вдумчивого читателя. Вместо сочетания постоянного цитирования лучших образцов фольклора (желательно в авторитетных записях) и глубинного фольклоризма, который был бы замечен в том, что в произведениях проявляются такие специфические для фольклора черты, как собирательность, всеобщность образов, сочетание в них «рацио» и «интуицию», реалистического отображения действительности и отражения глубинных народных идеалов, мы видим достаточно поверхностное заимствование отдельных образов и сюжетов, пронесенное через третьи руки, причем не всегда чистые.

Крупнейший советский фольклорист В.П. Аникин писал: «Литература знакома как с глубоким восприятием и творческим развитием фольклора, так и с искажением фольклора в творчестве писателя, с таким его изменением, которое находилось в противоречии со всей сущностью творчества» [Аникин, Круглов 1987: 424]. В лице Н. Русского мы, похоже, имеем дело именно со вторым случаем.

Даже беглое чтение сборника заставляет нас задаться вопросами: почему герои его сказок так редко цитируют народные пословицы, поговорки, духовные стихи, былины и даже песни? В каких сказках мы можем най-

ти народные идеалы крепкой семьи, трудовой жизни, социально справедливого общества? Где у Н. Русского образы, сопоставимые по силе деду Щукарю Шолохова или деду Фишке Георгия Маркова с их народной мудростью, выраженной в форме сочных шуток-прибауток?

Вместо всего этого мы видим, что определяющее влияние на репертуар писателя оказал современный западный кинематограф, базирующийся на современных же искаженных переработках фольклорного материала.

Не будем голословны. Несколько сказок под общим названием «Хитрая наука» (составители зачем-то включили разные авторские варианты текста, вероятно, для размещения в разных изданиях) объединяет сюжет обучения подростка волшебству, после чего этот подросток вступает в волшебный поединок с существенно более взрослым волшебником. Не составляет большого труда догадаться о первоисточнике сказки – это цикл фильмов и романов о пресловутом Гарри Поттере. Для упрощения сюжета, правда, образы преподавателей Хогвартса и «пожирателей смерти» контаминированы в один образ. Идею «Волшебного кольца» автор заимствовал из фильма и книги «Властелин колец». Легко вспомнить кинематографический источник сказки «Гусли-самогуды». Идея «Семи Симеонов» упрощенно пересажена из «Великолепной семерки» (а если глубже – «Семи самураев»).

В качестве чудесного исключения можно лишь заметить, что образ Иванушки-дурачка и некоторые сюжетные перипетии, его сопровождающие, несомненно, подсказаны родственной фольклору песней Егора Летова «Ходит дурачок по лесу...».

Склонность, вопреки правде народной жизни, постоянно завершать сказку хорошим концом опять возвращает нас к влиянию голливудского и построенного по его образцам кино.

Не пренебрегает автор использованием псевдофольклорных форм в целях актуальной политической сатиры, из которой четко видны симпатии автора к так называемым демократам. Так, «Колобок», использующий отдельные мотивы сказок о животных, вероятно, был задуман как пародия на обращавшийся к глубинным стереотипам народного поведения лозунг «Экономика должна быть экономной». А «Куручка Ряба», профанирующая миф о мировом яйце, – актуальная политическая сатира на организаторов процессов против олигархических структур, якобы постоянно несущих стране золотые яйца (в связи с чем проводится подспудная идея: курицу-де лучше не резать). «Скорый гонец» – продолжение антигенеральской пропаганды в СМИ. Подобным примерам несть числа.

Склонность к кощунству, осмеянию духовных лиц выдает в авторе последователя устроителей сатанинской выставки «Осторожно, религия!» и подтверждает ориентацию основного корпуса текстов на публикацию в либерально-западнических изданиях.

Отдельные сказки автора, давно перешедшие грань приличия (например, «Безногий и слепой богатырь», включающая откровенные сцены сексуальных извращений), явно были и вовсе написаны для порнографических газет и журналов.

Анализ сборника позволяет говорить о поверхностности фольклоризма Н. Русского, о том, что автор не выдержал главного для настоящего художника испытания – проверки на народность.

Литература

Аникин, Круглов 1987 – *Аникин В.П., Круглов Ю.Г.* Русское народное поэтическое творчество: Пособие для студентов. 2-е изд., дораб. Л.: Просвещение, 1987.

Б.Л. Рифтин

Москва

ДВА ФОЛЬКЛОРИСТА В ПОИСКАХ СКАЗИТЕЛЯ

Я познакомился с Сережей Неклюдовым, когда он работал в издательстве «Восточная литература» и редактировал мою книгу «Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае». Он действительно, исключительный редактор – я не буду об этом много распространяться, приведу только мнение В.Я. Проппа. Когда Сережа готовил второе издание «Морфологии сказки», я как раз приехал в Ленинград и пришел к Проппу. Владимир Яковлевич сказал: «Вы знаете, за всю мою жизнь еще такого хорошего редактора я не встречал». Я думаю, что это самая высокая оценка В.Я., который понимал, что такое хороший редактор. Сережа даже нашел и указал Проппу на отдельные опечатки в обозначении функций, которые никто не заметил, в том числе и сам В.Я.

В начале 1972 г. дома у меня раздался звонок. Звонит какой-то неизвестный мне монгольский ученый из Улан-Батора, приехавший в Москву, и говорит: «Мы знаем, что Вы специалист по китайскому фольклору и по китайскому роману. Я в Монголии тоже записал какие-то китайские сюжеты, рассказанные монгольскими сказителями, но мы не знаем, что это такое. Не можете ли Вы приехать в Монголию и помочь нам?» Как ни странно, в Монголии тогда были специалисты по китайскому языку, по истории Китая, но не было ни одного специалиста по литературе. К тому времени я перетащил Сережу к нам в Институт мировой литературы. Я пришел к нашему директору Б.Л. Сучкову и стал говорить, что, мол, есть такой хороший фольклорист, который занимается монгольским языком и фольклором, и хорошо бы было его взять в институт... Тогда Сучков спросил, какого типа работы он пишет? Я объяснил, что он последователь А.П. Скафтымова, совершенно не думая, что Сучков когда-либо слышал эту фамилию. А Сучков, оказывается, учился в Саратове и слушал лекции Скафтымова. Он сказал: «Скафтымова? Берем!» – и Сережу тут же зачислили к нам в институт.

И когда позвонил этот монгол, я рассказал об этом Сереже, и мы подали заявку на командировку в Монголию. Причем тогда поехать в Монголию было очень несложно, потому что желающих было мало. Однако потом оформить поездку оказалось сложно, так как там стали работать различные наши экспедиции: археологические, ботанические, палеонтологические и др. Мы получили командировку в конце 1972 г. и поехали в Улан-Батор. Когда в самолете принесли обед, я подумал: как же Сережа будет есть? Ведь он тогда был вегетарианцем!.. Дали куриную ногу, а он ее спокойно стал есть. Спрашиваю: «Сережа, как же так?» А он отвечает: «В воздухе можно».

Надо сказать, что с ним в экспедиции, а мы ездили в Монголию раза четыре, исключительно хорошо, потому что все им предусмотрено. Я всегда говорю, что Сережа – это тот человек, с которым можно без колебаний идти в разведку, это человек, на которого можно было положиться не на сто, а на сто пятьдесят процентов. Он заранее знал, что там нужно будет каким-то образом организовать питание, и вез с собой электрическую плитку. Но мало было привезти плитку: нас поселили в единственной хорошей гостинице, которая называлась «Улан-Батор» – ее построили в свое время китайцы, но оказалось, что там розетки, рассчитанные на плоские китайские вилки, а у нас-то они круглые! Но Сережа тут же придумал, как выйти из этого положения, и в роскошном номере гостиницы на плитке он варил из брикетов гречневую кашу, перловый суп и прочее. Сложность была в том, что, не дай бог, нас накроют с этим делом – понятно, что в гостинице нельзя пользоваться никакими электроприборами. И мы, слышав шаги у двери, плитку выключали и прятали горячую под диван. Но все-таки нас ни разу там не зашухерили, говоря простым языком.

Как выяснилось, в Институте языка и литературы в Улан-Баторе есть запись от одного монгольского сказителя «Двенадцатого сказания о династии Тан». Я монгольского не знаю, но в институте оказался монгол, выросший во Внутренней Монголии, переехавший в МНР, который знал этот диалект и говорил по-китайски. Я попросил его переводить запись на китайский язык. Это вызвало недовольство в институте. Почему на китайский, а не на русский? Я прекрасно понимал, что, во-первых, по-русски никто из сотрудников института не может переводить совершенно точно, а во-вторых, в сказе было очень много заимствований из китайского, и он на диалекте, который отличался от халхаского, т. е. улан-баторского, диалекта. Я поинтересовался, нельзя ли повидать сказителя. Оказалось, что он умер. Я спросил: «А вы записали, какой у него был репертуар, что он кроме этого знал, от кого он перенял текст, как учился?» Оказалось – ничего не известно, ничего не записали, записали просто этот текст на магнитофон и все. К сожалению, я не смог определить источник этого сказа, и консультации с китайскими учеными тоже не дали никакого результата.

Мы пробыли в Монголии целый месяц, ездили в Харахорин (Каракарум) – в древнюю столицу Монголии, чуть не расставшись там с жизнью, потому что летчики были явно пьяные, плюхнули самолет, и у всех, кто нас встречал, были совершенно белые лица, они были уверены, что самолет взорвется.

Когда мы уезжали, я спросил Батаа – того, кто мне переводил сказ (Батаа – это то, что по-русски *богатырь*, – его фамилия), – нельзя ли найти живых сказителей, которые рассказывают китайские сюжеты? Причем это особый жанр, называющийся *бенсен-улигер*, т. е. «книжные сказания». *Бэньцзы* – по-китайски это «тетрадка». Дело в том, что китайские романы во множестве переводились в Монголии начиная с XVIII в., но не издавались, а ходили в виде таких тетрадок в отличие от ламаистских книг, которые печатались на длинных листах.

Примерно через год я получил письмо от этого Батаа, что нашли двух сказителей – дескать, приезжайте. Мы снова подали заявку и снова поехали. Оказалось, что это два монгола, бежавшие из Внутренней Монголии во время культурной революции от хунвэйбинов. Они живут не в Улан-Баторе, а в специальной резервации для таких вот людей без подданства (в степи на абсолютно голом месте сделали поселения, где они только и имели право жить).

Нам дали в помощь одного из сотрудников института полутибетца-полумонгола, Догсурена, который говорил по-русски. В 37-м году в Монголии была решена проблема тибетского национального меньшинства – всех просто расстреляли. Осталась только одна тибетка, которая жила где-то далеко в степи... Поскольку Догсурен – полутибетец, то он у какого-то ламы тайком учил тибетский язык. А вообще был страстным эсперантистом, секретарем эсперантской организации Монголии, переводил Пруста с эсперанто на монгольский. Мы с ним поехали в Среднее Гоби – такой малюсенький поселок в степи, где было от силы пятьдесят домов. И там была и маленькая гостиница, типа сельской. Догсурен привез нас туда и сказал, что съездит за сказителями. Однако сначала он должен был пойти к представителю монгольского КГБ. И вот пришел представитель – сидел молча больше часа, смотрел на нас. Сережа достал печенье. Этот представитель так же молча съел его – и ушел. И потом послали милиционера, чтобы вместе с Догсуреном привезти сказителей в этот маленький поселок. Сказители нам рассказывали, что пришел милиционер в юрту, где они жили, и приказал: «Собирайтесь!» Они решили, что в тюрьму. Но он говорит: возьмите хучиры. Хучир – это китайская хучинь, скрипка со смычком типа лука, тетива продета под струны. Сказители не поняли, почему в тюрьму надо взять музыкальные инструменты.

У одного из них хучир был сделан из консервной баночки. Потому что там, где они жили, абсолютно ничего не было. Они жили в юрте, которую сами смогли как-то построить. Мне сказали, что старик-сказитель – Номынхурд – плотник. Я по-монгольски не понимаю, но стал его на следующее утро просить исполнить какой-нибудь отрывок из сказа по роману «Возвышение в ранг духов», где есть молодой герой богатырь Ночжа. Старик по-китайски только понимал, а второй сказитель, помоложе – Сайнулзий – по-китайски и говорил совершенно свободно. Это было очень удобно, потому что он переводил мне, а я – Сереже. Второй был моего возраста, а старик каждый раз называл свой возраст по-разному. Ему было тогда лет 65.

Старик стал играть на хучире и петь, чередуя пение с прозаическим повествованием. Я стал сомневаться, чтобы простой плотник мог так искусно исполнять. Я слышал китайских сказителей и представляю, что такое подлинное сказительское мастерство. Потом выяснилось, что исполнитель был придворным сказителем у Удзумчинского хана во Внутренней Монголии. Причем имел звание ханского сказителя, которое, как он объяснил, давалось не просто так – а в результате победы на состязаниях. Когда хан хотел выбрать сказителя, он посылал конников по всей подвластной территории, и они созывали всех сказителей. И потом начиналось состязание, которое шло несколько месяцев, победитель получал звание ханского сказителя и оставался при нем, причем исполнять перед ханом было совсем непросто: начинать нужно было стоя на коленях, а играть и петь в такой позе трудно. И только по прошествии некоторого времени хан махал рукой – и только тогда можно было встать. Причем исполнение иногда тянулось целую ночь. Старик был ханским сказителем несколько лет. Потом были снова устроены состязания, он снова победил и подтвердил свое звание. В третий раз он проиграл одному молодому сказителю, и хан, хотя полагалось его прогнать, оставил его при себе.

Есть целый ряд вещей, очень интересных. Старик рассказал, например, что хан время от времени призывал двоих своих писцов и сажал их рядом с собой. Сказитель, например, рассказывает. Вот он, например, повествует о Троецарствии, а писцы следят по тексту монгольского перевода эпоса. Это не значит, что он не мог, говоря научным языком, импровизировать, но есть вещи, которые нельзя путать. Например, географические названия. Если герой поехал в Пекин, а сказитель скажет в Нанкин, хан тут же его выгонит. Если герой воюет бердышом, нельзя сказать, что у него в руках меч или копье. Описание внешнего облика – целый ряд характерных вещей нельзя было менять. А какие-то можно было добавлять от себя. Такой контроль очень интересный.

Мы всячески старались помочь этим сказителям, сходили в маленький магазинчик, где мы могли что-то купить как советские люди. Монголам там ничего не продавали. Сходили, купили сказителям сливочного масла, всякой еды. На второй день я вижу, что старик грустный какой-то. Спрашиваю молодого: что с ним? – «Да ничего, ничего». Потом опять день – смотрю: старик такой же грустный. Наконец, выяснилось: «Вы совершили страшную ошибку: это сказ по роману “Возвышение в ранг духов” можно исполнять, только если человек, который пригласил сказителя, возжиг курительные свечи и прочитал молитвы перед началом. Этот сказ нельзя рассказывать отрывками – если начал, то нужно до конца, а если до конца – это примерно месяц, коли не больше. Но если вы не зажгли свечей – это ваш грех, а вот то, что он рассказал кусочек – это его грех: сказитель или попадет в тюрьму, или заболеет». Но как-то обошлось. Когда старик-сказитель исполнял этот сказ, у него текла кровь из десен – сплошной авитаминоз, ничего же нет. Монголы, живущие в МНР, привыкли, что баранье мясо им заменяет витамины, а он привык к другой пище – во Внутренней Монголии совсем другой стол, где много овощей, как и у китайцев. Мы его

повели в поликлинику, и ему подлечили десны, он как-то воспрянул. Я спросил старика по-китайски: «Вот если вы каждый день будете исполнять, сколько времени вы можете петь, не повторяясь?» Он подумал-подумал и говорит: «Один год и два месяца». В это трудно было поверить, и мы с Сережей попросили его исполнить самый короткий сказ. У нас был тяжеленный магнитофон (маленьких еще не было), мы его привезли из института из Улан-Батора. Старик сказал, что самый короткий сказ называется «Девять верных, восемнадцать рыцарей». О таком китайском романе я не слышал, у меня был с собой справочник китайских романов, там тоже такого не оказалось. Но потом выяснилось, что такой роман есть. На шестой день мы спрашиваем сказителя: «Скоро конец?» А у нас всего-то там неделя! А он отвечает: «Что вы, только одна треть кончается». И мы поняли, что это человек феноменальной памяти и знающий очень много романов и умеющий их рассказывать. Он был грамотен по-тибетски и по-старомонгольски, читал различные рукописные переводы китайских романов, которых у него было много. Мы вернулись и рассказали об этом сказителе вице-президенту Монгольской академии наук. Как выяснилось, позже он пытался вытащить сказителя из этой резервации на год в Улан-Батор, чтобы записать все его сказы, но органы не разрешили – и из этого ничего не получилось.

А с «Гэсэром» была уже другая история. В один из приездов у Сережи была книга с записями «Гэсэра», сделанная от самого знаменитого во Внутренней Монголии сказителя Паджая. Во Внутренней Монголии пишут по-старомонгольски, старик увидел и попросил почитать. На следующее утро возвращает книгу и говорит: «Неверно». «А что неверно?» «Сказ может заканчиваться только возвращением героя с победой, а он там просто победил, и все, а возвращения нет». И тогда Сережа спросил: «А вы можете исполнить?» Он знал несколько песен, но вся сложность в том, что нельзя исполнять «Гесера» под хучир, обязательно нужен моринхур, то есть такая большая монгольская скрипка или гитара с лошадиной головой сверху, потому что морин – это по-монгольски «конь», отсюда русское «мерин». Начались поиски. Потом нашли какой-то плохой моринхур, он исполнил, и тогда второй сказитель заявил, что он тоже знает несколько песен. В результате получилась книжка Сергея Юрьевича, которую после издания в Москве перевели на немецкий, издали в Германии.

545

Потом через год, в 1976 г., мы поехали снова в Среднее Гоби. Мы приехали в этот город и не знали, как найти сказителя. Представитель органов уехал в командировку, без него никто ничего не знал. Причем говорили, что он женился и переехал сюда. И тогда мы вдруг вспомнили, что у нас есть его фотография, и подумали: не пойти ли нам в единственный магазин, где торгуют хлебом?! Пришли в магазин и показали фото продавщице. «Да, есть такой старик, примерно раз в два дня приходит за хлебом». Оказалось, что его юрта стоит в каких-то двухстах шагах от гостиницы, где мы поселились. Он так обрадовался, что мы приехали!

Он вдруг сказал: «Знаете, у меня сейчас есть маленький приемничек, вот я слышал Хух-Хото из Внутренней Монголии, как мой ученик расска-

зывает отрывок из моего сказа, который я сочинил в 1932 году». И стал нам рассказывать: это небольшой народный роман, который он назвал «Пламя в груди». И Сережа подробнейшим образом записал содержание этого произведения, поскольку на большее у нас не было времени. Это очень интересное повествование с элементами детектива. Вернувшись в Улан-Батор, мы рассказали об этом директору института, и он сам с сотрудником поехал туда и записал весь роман, а затем издал его отдельной книжечкой, к большому сожалению, без упоминания об этом сказителе. Потом один молодой немец написал диссертацию об этом в Германии. Причем, когда он приезжал, ему не разрешили с ним встретиться и работал он только по этой книжке.

Говорят, что в конце концов старый сказитель вернулся в Китай во Внутреннюю Монголию, но вскоре умер, так что, кроме нас, никто его не записывал.

Я мог бы долго рассказывать о наших совместных поездках, совместной работе, часами говорить о своем друге, прекрасном фольклористе и замечательном человеке, организовавшем уникальный Центр типологии и семиотики фольклора, но интервью ограничено во времени и всего сказать не удастся. Мне остается только поздравить Сергея с его юбилеем, а его сотрудников и студентов – с таким прекрасным руководителем и профессором.

Рассказ записали Н. Петров, Е. Жигарина

НЕКЛЮДОВСКИЕ ИСТОРИИ

Я (без малейшего казенного пафоса) имею счастье знать Сергея Юрьевича Неклюдова лет двадцать, сначала по ИМЛИ на излете восьмидесятых, потом – в РГГУ. И все эти годы (помимо многих прочих замечательных материй) меня поражала особая наблюдательность Сергея Юрьевича, его зоркость, умение разглядеть в малом – значительное, важное, порою – «теоретическое», научное. Иногда (к сожалению, редко – мешала вечная суета) этот талант воплощался в подробных рассказах – о летних отпусках где-нибудь на Волге, о давних экспедиционных поездках в Монголию. Гораздо чаще все ограничивалось лишь отдельными обмолвками, сентенциями, своеобразными афоризмами. Для обстоятельного рассказа вечно не хватало времени, однако словно бы взамен рождался его идиоматический итог, фирменный неклюдовский парафраз событий (может быть, «неклюдовская паремия»?).

Время шло вперед. И вдруг я осознал, что, во-первых, эти речения Сергея Юрьевича вполне заменяют мне длинные истории и, во-вторых – они имеют обыкновение уходить в гущу всенародной жизни, утрачивать авторство, обретать свойства подлинных происшествий. Недавно я услышал историю об одном известном своею суровостью ученом муже, который пообещал своему коллеге раззнакомиться с ним, если некая статья не будет написана в срок.

Ну, мы-то с вами знаем, что случай сей имел место в жизни совсем другого ученого мужа, известного не только фундаментальными трудами, но и полным отсутствием напускной суровости. «Раззнакомлюсь!» – мудрено не узнать это фирменное словцо, именно в устах Сергея Юрьевича приобретающее особые баритональные обертоны: почти «Ужо тебе!».

Время шло себе дальше. И постепенно я стал ловить себя на том, что некоторые истории (из тех, что переполняют одну из директорий моего компьютера) я про себя называю «неклюдовскими». Они не всегда связаны с Сергеем Юрьевичем событийно, не всегда им самим подмечены и рас-

сказаны, но обладают некими общими свойствами, каким-то образом оправдывающими их наименование. Вот некоторые из них, в том виде, как они живут со мною, передаются окружающим народом, преодолевают курганы быстротекущего времени.

Авторство и новая архаика

С. Ю. читает аспирантский реферат и видит незакавыченную цитату из известной статьи. Спрашивает подозреваемого в брутальном плагиате: почему же у вас нет ссылки? Слышит недоумевающий ответ: а зачем ссылаться? Ведь это же – *правильно!*

Так представитель северной народности однажды коварно спросил жену: сколько будет дважды два? Услышав бодрый ответ («четыре!») жалобно отвечает: ты знала! ты знала!

Жизнь есть сон. I

Из записей. Утром встретил в коридоре С. Ю. и вдруг вспомнил, какие сны мне снились накануне ночью.

«С. Ю., я видел вас во сне!».

«Приятно было повидаться!».

Жизнь есть сон. II

Однажды С. Ю. рассказал сон М. Будто бы я там (то есть во сне М.) не то болел, не то умирал, не то – то и другое сразу. А ухаживал за мною Г., о котором я только наслышан многие годы, но лично не знаком. Я порадовался новой возможности: двое знакомятся внутри сна третьего человека! И как-то постепенно (перед поездками С. Ю. в искомое место отдаленного зарубежья) стал я через него передавать Г. приветы. А потом – начал получать ответные поклоны. Сон есть жизнь, господи!

548

...Прощалось лето

Переделкино. Прозрачные дни в конце августа. Скульптурная группа посетителей дорогого юбиляра, отдыхающего в Доме творчества, полощется в пруду. У всей нашей четверки блаженные улыбки и глубокое молчание на лицах. Тишина. Солнце все ниже.

С. Ю. (стоя по пояс в воде, раздумчиво): вот по этому мостику Б. Л. и хаживал к О. Вс. После паузы: Обычно под вечер.

Все мысль да мысль

За чаем в ИВГИ посетовал: не могу сосредоточиться – тут же приходится переключаться на что-то другое.

С. Ю.: Мне до метро идти минут десять–двенадцать. И это единственное время в сутках, когда я могу спокойно подумать. Потому что в метро я уже работаю!

Метафизика опечатки

В давней рецензии на книгу «Ю.М. Лотман и ТМСШ» я похвалил, помимо прочего, оформление и редактуру. Дескать – ну, нет там опечаток! Под лупой читал, нашел только одну – в воспоминаниях С. Ю. о летних школах в Эстонии. Постарался сформулировать аккуратно: просто процитировал фразу на стр. 322: «Много воды утекло, но еще остались профессиональные ревнители единственно верного учения...» и т. д. Думал, все тут же заметят: в седьмом по счету слове неправильно набрана девятая по счету буква. Опечаточка-то, мол, в строку – ревнители и правда были с душком... Однако корректоры были начеку, искомое слово в моей цитате из воспоминаний С. Ю. набрали... без ошибки.

Потом целый месяц отбивался от недоуменных вопросов: где же в рецензионном пассаже аттическая соль? Лучше всех отвечивал С. Ю., однако.... Однако это уже другая история...

Д. Бак (в двойном амплуа Эккермана и Гильфердинга)

ВСЕ КАПУСТНИКИ ДА КАПУСТНИКИ...

Круто ты попал в Переславль!
(из ненаписанной переделки)

550

К сожалению, на самую первую школу в Новгороде я не попала – попросту о ней не знала. Однако участие во всех остальных – со второй по шестую – не оставляет никаких сомнений в том, что это отдельная субкультура, с полным набором всех положенных традиций, практик, инициаций и т. д. За три года школы обросли своими атрибутами и привычками. У нас уже есть своя эмблема – знаменитая богиня Луны с кроликом на коленях, традиционно проводятся турниры ЧГК, а по рассказам участников можно смело проводить отдельное исследование по антропологии повседневности. Поскольку три школы подряд проводились в одном и том же доме отдыха в Переславле-Залесском, постоянное место обитания не могло не способствовать освоению пространства и укоренению топографических привычек. Досконально изучены все дырки в заборах, кратчайшие маршруты в магазины, музеи, интернет-кафе и дендропарк. Участники привычно идут тусоваться и петь песни в холл второго этажа (для одинокого музицирования больше подходит дальняя лестница), не задумываясь расставляют столы и стулья в двух режимах – лекционном и обеденном, и уже на уровне подсознания ощущают, у кого в данный момент с наибольшей степенью вероятности находятся ключи от комнаты. Хотя складывается впечатление, что круговорот ключей в природе мало-помалу превращается в формальность – случайно запертые в комнатах непринужденно выбираются на волю через балкон, а одна из участниц школы (впрочем, теперь уже преподаватель) как-то сказала: «Мы тут живем как в хипповской коммуне – никто ничего не запирает...» Участники школы не прочь поделиться с ближним теплым свитером, дефицитным ноутбуком, а уж перераспределение еды отточено до ювелирного совершенства – все знают, кто не ест мяса, а кому можно скормить аллергенную рыбу, овощной салат с ненавистным луком

или вредные для талии булочки. Возникший в результате нетривиальный тип родства был обозван дивным термином «покотлетство». Черты хипповской коммуны резко обостряются при большом наплыве гостей – в процесс обмена ценностями включаются пенки, спальники, подушки и покрывала. Работники дома Д.Н. Кардовского любезно не замечают лишних постояльцев... Кстати, для общения с администрацией организм школы отпустил специальных представителей – вышеупомянутые работники уже отлично знают, с кем надо общаться по поводу расселения вновь прибывших, а с кем – по поводу количества порций еды. Слушатели, в свою очередь, радостно отмечают очередные стадии неспешного гостиничного ремонта – новые, с иголочки, номера на первом этаже, текущие батареи в столовой и до боли знакомые деревянные брусья в коридоре, и сноровисто помогают поварам разносить еду по столам. На последней школе к нам присоединился замечательный рыжий кот – честно слушал все лекции.

Деятельность слушателей и преподавателей не ограничивается учебкой, даже несмотря на то, что затягивается она иногда за полночь. Нам еще хватает сил петь песни под гитару, любоваться на звезды и северное сияние, а особо одаренным – танцевать индийские танцы.

Как у всякой субкультуры, у нас есть свой фольклор. Собственно, он и предлагается вниманию читателей. В нем в сильно сконцентрированном, метафоричном виде изложены наиболее яркие моменты лекций и не только...

ТЕКСТЫ

Записана 31.03.2007 г., от Иткина Ильи Борисовича, 1973 г., г. Москва, образование высшее, не фольклорист.

* * *

Стою я раз на стрёме,
Дрожу как банный лист,
И вдруг ко мне подходит
Незнакомый фольклорист.

А он говорит: – Братишечка,
Куда бы нам пойти,
Чтоб можно было время
Приятно провести?

А я ему отвечаю:
– На Лиговке вчера
Последний центр фольклора
Накрыли опера.

А он говорит: – На Миуссах
Улетный семинар,
Там выпускают сборники
И платят гонорар.

А главный там – Неклюдов
С седой бородой,
Он знает про монголов
И кормит всех едой.

И зуб даю, братишка:
Других желаний нет,
Чтоб всё там так и было
Ещё полтыщи лет!

Сводный конспект лекций участника Осенней школы 2004 «Семиотика фольклора»

Предупреждение:

Ни один преподаватель при подготовке данного выступления не пострадал.
Самая Ответственная:

– Так, минуточку, дорогие коллеги, у меня одно маленькое объявление: в нашем расписании возникли изменения. Мы забыли поставить еще один факультатив. Прошу быть всех начинающих в обязательном порядке, продолжающих – тем более. Начало факультатива сегодня в 25 часов 75 минут. Он пройдет в параллель с задачным семинаром. Илья Борисович не возражает. Название факультатива – «Любой ценой».

А сейчас Борис Андреевич... Ой, нет, простите, Андрей Борисович Лютый зверь хотел провести лекцию под открытым небом «Затворник Дендросад Переславский как священный лес», но по техническим причинам лекция переносится на утро и состоится перед завтраком. А сейчас будет лекция Валерьяны Борисовны Синодент на тему «Мифологема лапши и ее трансформация в системе высшего российского гуманитарного образования».

В. Б.:

– Ну, что касается заявленной темы, то с данной мифологемой связывается три основных мотива: кидание лапши, ее поедание и навешивание лапши на уши. Обозначим их соответственно как лапша 1, лапша 2 и лапша 3. Возможно, не всем такое обозначение кажется удобным, но не будем углубляться в терминологические споры, ибо для нас сейчас важнее всего – вместе с водой не выплеснуть, так сказать, и нашу лапшу.

А теперь поговорим подробнее о каждом из мотивов. Лапша 1 – кидание лапши – коррелирует с этиологическими легендами о возникновении алфавита у некоторых народов. Лапша 2 мало актуализирована в местной традиции, в то время как мотив лапши 3 – т. е. навешивание на уши – напротив, наблюдается в данной мифологической системе еще на праностратической стадии ее развития. Этот мотив известен у всех народов, в митохондриальных рибосомах которых обнаружена мутация, увеличивающая лопухость и индекс рыжести.

Заметим, что сама лапша по внешнему облику напоминает развернутую молекулу ДНК. Этот факт был известен людям еще в древности, в связи с чем предки носителей современного гуманитарного знания сложили следующую легенду:

Митохондриальная Ева бросила в Адама лапшой, и повисла лапша на ушах у Адама, и так возник генетический алфавит, и с его помощью был зашифрован генетический код современного человека.

Анализ генетических данных показал, что легенда эта очень древняя и ее создатели, по-видимому, находились еще в бутылочном горлышке.

Это то, что касается лапши.

Но вообще-то тема моей лекции была объявлена совершенно неверно. Саша, в расписании какая-то накладка. Моя тема – «Левое и правое как верх и низ в представлениях народов Южного Полюса». И зовут меня не совсем так, как указано в ваших программах: я не Валерьяна Борисовна Синодент, я – Валерьян Борисович Мастононт. И поскольку наша лекция началась на 10 минут позднее, то я задержу вас еще на полтора часа.

Итак, многие считают, что левое – это левое, а правое – это правое. Подобные представления – не более чем рудименты марксистских штампов в нашем сознании. Если в состоянии ритуального мухоморного опьянения лечь на спину животом вниз и западно-восточным ухом прижаться к левой пятке, и при этом северно-западную ключицу развернуть в направлении ветра, одну руку воздеть к Полярной звезде, а другую к Южному кресту, тогда третье снизу ребро будет указывать прямо налево. Именно эта поза является характерной для камлания у шаманов народов Южного Полюса, к которым относятся: пиджины, пижоны, пижамы, а также вымершее в период последнего ледникового пика архаическое племя пингвинов.

По-моему, все должно быть вполне понятно, но если есть вопросы, я попытаюсь на них ответить.

Вопрос: Скажите, а как определить, где у меня правая рука, если обе мои ноги внизу?

Ответ: Вы считаете себя индоевропейцем? Тогда встаньте лицом к устью Нила, и той рукой, в которой вы обычно держите ручку, укажите на запад. Это и будет ваша правая рука.

Вопрос: Насколько я понимаю, вы считаете, что оппозиция «левое–верхнее» тождественно оппозициям «свой–чужой», «женское–вареное», «зеленое–квадратное», «белое–пушистое»?

Ответ: Да-да, вы совершенно правильно поняли мою мысль. В этот ряд также хорошо вписываются оппозиции Эроса и Эрота и, пожалуй, уже достаточно заезженный конь и бык.

Самая Ответственная:

– Дорогие коллеги, остальные вопросы – в кулуарах, мы очень выбиваемся из графика, поэтому перерыва делать не будем. Вместо перерыва я должна сделать еще одно маленькое объявление. Нам только что позвонила Анна Владимировна Дыбо, она прибудет сюда через полчаса и намерена прочесть нам две свои лекции, поэтому задачный семинар и факультатив под названием «Любой ценой» переносится на предрасветные часы. А сейчас мы заслушаем доклад доктора филологических наук Развесистой Ключквы Петровны.

К.П. Развесистая:

– Тема моего доклада – «Мифология как система родства», ну, или «Система родства как мифология», что в принципе одно и то же. Как хорошо известно, наиболее прочные системы родства и побратимства создаются путем гумо-

рального обмена. Рассмотрим типологию гуморальных обменов на конкретном примере.

В Доме Кардовского в период с 1 по 10 мая образовалось совершенно беспрецедентное сообщество – раннее вождество с уникальной системой родства. В данном сообществе выделяются следующие типы родства и побратимства: молочное, компотно-кисельное, чайно-кофейное, винно-водочное. На основе устойчивых дарообменов сформировался также типологически схожий и потому отнесенный нами к этой же группе тип котлетного побратимства, для которого мы вводим новый термин «покотлетство».

Но основным ресурсом обмена между членами сообщества является первоблюдо, которое носители традиции кратко называют СУП. Что означает данная аббревиатура, нам не удалось выяснить. В связи с большим значением этого первоблода мы считаем возможным назвать данное сообщество СУП-культурой.

Вопрос: Как бы вы определили следующее понятие: троюродные сиблинги пятиродного патера по материнской линии в патрилокальном обществе со сложным вождеством у гавайского населения острова Пасхи?

Ответ: Ну, я бы сослалась на работы своих коллег, которые давно признаны классиками: Леви-Строса, Леви-Брюля и Левинтона. Они единогласно определяют такого рода родственную связь как «моему забору двоюродный плетень».

Самая Ответственная:

– Коллеги, внимание! У меня еще одно маленькое объявление. Только что в холле первого этажа был обнаружен В.В. Напольских. Он привез с собой ящик... Пандоры. В нем были обнаружены маленькие шаровые молнии. Состоится ли его дополнительная лекция, пока неясно, так что об этом будет объявлено позднее. Ждите дальнейших объявлений.

Народ:

- Эта школа – такое ужасное место!
- Мы были здесь уже двадцать два раза!
- И больше никогда сюда не приедем!

бесТОЛКОВЫЙ РАЗГОВОРНИК участников Весенней школы «Мифология как система»

554

1. Лекция

Что сказано

Можно рассказать об этом многое, но я ограничусь...

Я не хочу сказать, что это истина в последней инстанции...

Предыдущий докладчик уже упоминал...

Согласно общему мнению исследователей...

Что имелось в виду

Говорил же, дайте мне четыре лекции!

Хотя что это может быть еще?

Лезут в чужую тему, всю малину портят!

Как написал автор той единственной статьи, что я прочитал...

Здесь прослеживается четкая корреляция...

Строгого определения этому понятию я давать не буду...

Об этом до сих пор никто не говорил...

Компаративисты все наврали...

Это несомненно реконструируется...

Это есть в ностратическом...

В этой парадигме...

Я не буду углубляться в специальные проблемы...

Перехожу к следующему сюжету...

Я несколько огрубляю...

Это несомненно присутствует в фольклоре...

Я и сам вижу, что точки враздырг, но статистика лучше знает

Запихну в него все, чем мне приятно заниматься

Я об этом ни строчки не читал

Если бы они были правы, о чем бы я лекцию читал?

Это лучше всего подходит к моей теории

Может, и нет, но кто проверит?

Хорошее слово! Ему можно придать любое значение, и все равно никто не поймет!

А буду спокойно вешать лапшу на уши...

Придумать, как связать одно с другим, я так и не смог...

Лучше я не смог сформулировать, но для вас, мифологов, и так сойдет

Слава богу, в фольклоре можно найти все!

2. Дискуссия

Что сказано

Есть ли какие-нибудь вопросы?

Простите, как коррелирует Ваша тема с темой школы?

Это очень сложный вопрос...

Спасибо большое за вопрос!

Это интересный вопрос!

Простите, а не кажется ли Вам?..

Спасибо за интересный доклад!

У меня маленькое выступление на эту тему...

А не могли бы Вы привести пример?

У меня вопрос, на который сложно ответить в нескольких словах...

У меня уточняющий вопрос...

Еще вопросы есть?

Предлагаю перенести дискуссию в кулуары.

Что имелось в виду

Просыпайтесь, лекция уже кончилась!

И ради этого я мучился, проходя отбор?

Я первый раз об этом задумалась...

Вот черт, привязался – не отвяжется!

Спасибо, что дали мне возможность сказать все, что я не успел на лекции!

А моя теория все равно мне больше нравится!!!

Я страшно повеселился!

Сейчас расскажу, как все было на самом деле...

А вот на этом Ваша концепция и обломается!

Что бы такое спросить, чтобы было хоть чуть-чуть в тему?

Я проспал половину лекции и мало что понял...

Лучше бы, если нет...

Неужели еще кому-то не надоело?

3. Из диалогов, сопутствующих лекциям
- Пока Вы еще не начали лекцию, я хотел бы задать один вопрос... – ???
 - Простите, у Вас здесь данные не сходятся! – Как сказал один докладчик, я специально делал опечатки, чтобы проверить внимательность слушателей.
 - Простите, а где Вы были на Памире? – В хорошей компании.

Расписание занятий:

9.00 – 10.00 – *попытки проснуться*

10.00 – 11.20 – 1-я попытка не заснуть

11.30 – 12.50 – 2-я попытка не заснуть

13.00 – 13.30 – *попытки проснуться*

13.30 – 16.30 – сон

16.30 – 17.50 – 3-я (отчаянная) попытка не заснуть

18.00 – 19.00 – *глубокое оцепенение*

19.00 – 20.20 – начало медитации

20.30 – 21.50 – вхождение в транс(ценденальное состояние)

22.00 – 23.20 – обретение состояния нирваны

Весенняя школа – 2005 проводится по адресу:

Сами знаете где...

Руководитель тусовки С.Ю. Неклюдов

Координатор А.С. Архипова

Анкета для участников школы¹

1. Как часто вы занимаетесь грумингом?
2. Считаете ли вы необходимым элементом научного общения вторичное перемывание костей своих коллег?
3. Какие рабочие органы школы вы считает наиболее перспективными для ее дальнейшей эволюции (*нужное подчеркнуть*):
 - таскальщики стульев;
 - ходильщики в магазин за напитками;
 - носители тарелок с супом;
 - устанавливающие проектора.
4. Какое количество девушек вы считаете предельно допустимым для подачи руки при выходе из автобуса?
 - * то же самое, имея в виду риск сломать санки.
5. Какое количество проживающих в номере вы считаете необходимым и достаточными для успешного груминга?
6. Как вы относитесь к теории, что под лютым зверем кроется свинья с крыльями?
7. Какой из струнных музыкальных инструментов щиплют клювом в вашем номере?

¹ Шестая школа, ноябрь 2005 г., Переславль-Залесский.

8. Танцы животом: миф или реальность?

9. Кого в вашем номере чаще вызывают по вечерам:

- матного гномика;
- Харальда Синезубого;
- Владимира Яковлевича Проппа;
- милицию.

10. Предложите формулу для вычисления средней скорости смены места проживания среднестатистическим участником школы при условии, что на полу в одном номере вряд ли поместится больше десяти человек.

Выводы:

Груминг сделал из обезьяны фольклориста.

Роль клюва в развитии науки трудно переоценить.

Преподаватели и участники школы являются одним многоклеточным животным, собирающимся вместе на 10 дней с периодичностью раз в полгода.

Словарь терминов

Агада – см. Груминг.

Груминг – начало всякого удовольствия, а *агада* – конец его.

Грумиться (гл.) – 1) самое частотное занятие в русских сказках; 2) метод проведения задачного семинара в младшей и особенно в старшей группе (совр.).

Диссимилиация – повод называть Таню Асей.

Инициация – 1) то, что преодолевает младшая группа, чтобы поехать на школу; 2) то, из чего произошли сказки (для всех остальных).

Лексико-семантическое поле – разработанная система понятий, в которой замкнутый на себе арбуз ничего не объясняет.

Лексико-семантическая грядка – частная модификация левого лексико-семантического поля.

Лексико-семантический пустырь – это еще не разработанное лексико-семантическое поле.

Лексико-семантическая поднятая целина – лексико-семантическое поле в трудах советских ученых.

ПРИМЕЧАНИЕ ИЗ ОБРЯДОВОГО КОДЕКСА:

Тот, кто украдет с частного лексико-семантического поля лексико-семантический арбуз, должен будет съесть типологическую клятву или все содержимое лексико-семантического огорода и засадить новым содержимым лексико-семантический пустырь.

Любовь к параллелизмам – то, что валлийского барда до Урала доведет.

Медовуха – то, благодаря чему Карл Маркс приобрел черты человека, похожего на Пушкина.

O-arga-dyr – 1) не мышонок, не лягушка, а неведома зверушка (устар.); 2) еще один повод пойти на лекцию Успенского (неолог.); 3) персонаж, претендующий на родство со Львом Киевским (см. сказки).

Отсутствие шипящих – основная филогенетическая причина хронической бессонницы финских детей.

Феноmén – ирландский аналог фенóмена.

Хоймор – самое быстрое средство спутать право и лево.

Этимология – наиболее естественный способ получить из тюркского слова тюрское.

ЗАДАЧА

ОТ ЕВЫ ДО КИМА,

или КТО НА НОВИК,

или saga о Кисли, сыне Мюсли и охоте на Льва Киевского

ЭПИГРАФЫ НА ВЫБОР:

1) *Make tales not war.*

2) Если работа требует особого подхода, то к ней лучше не подходить.

Перед Вами – текст недокучной сказки.

Коротали Напольских и Успенский время на лекции Кортаева с чарочкой Брагинской и закусывая Хачапурином, читали Ахметатексты, в свое Чередниково почесывая друг другу в Рыжаковых Головинах. После чего, Нанеклюдившись до Белых Беликовых, они пошли на Напольских на охоту на лютого зверя Львакиевского, который живет в Боринском, где Колосится душистый Гороховский, чтобы срубить Топорковым Березкина и Березович. Перехристофорившись, рубили так, что трещали Кóсты и маленькие Костырки, а вокруг весело кружились Шмелевы, так что волосы на Рыжаковых Головинах становились совсем Дыбо, и все бы им Великаново, но тут пришел Бурлак с Бородатой и сказал: «Рано гóчете, много гóчете! Пустили Козьминых в огород!» Он, Размихеевшись правой рукой, Размихайловшись левой рукой, плюнув через Левкиевское плечо, дал им Кулланды. И случился тут полный Иткин (=АрхиИткин).

Задание 1. *Определите, кому посвящена эта сказка.*

Задание 2. *Определите, какой вариант названия является наиболее 1) архаичным; 2) архетитичным; 3) типичным; 4) семиотичным.*

Задание 3. *Найдите ошибку в других двух заданиях.*

Стратификация маленьких вопросов:

Маленький вопрос – 5-минутное критическое замечание.

Маленькое выступление – 2 маленьких вопроса.

Маленькое возражение – 2 маленьких вопроса и одно маленькое выступление.

Маленькое добавление – 3-минутный перерыв и следующая лекция.

Я могу закончить на этом месте, потому что в принципе эту лекцию можно закончить на любом месте.

Это можно объяснить типологически – ну не знаю, как это объяснить.

Сейчас пойдем на лекцию со стульями.

Герпес высыпает, когда чувствует гибель хозяина.

Нет, у чукчей нет предрасположенности к алкоголю, поэтому так много и пьют.

Собрано В.Б. Колосовой

Приложение

БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ С.Ю. НЕКЛЮДОВА

1966

К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине // Тезисы докладов Второй Летней школы по вторичным моделирующим системам, 16–22 августа 1966 г. Тарту, 1966. С. 41–45.

1968

К построению модели волшебной сказки // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Кязьрику, 10–20 мая 1968 г. Тарту, 1968. С. 165–177 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом).

1969

Пространственно-временная система в сюжетосложении былины и сказки // Проблемы стиля, метода и направления в изучении и преподавании художественной литературы: Материалы докладов XII научно-теоретической и методологической конференции МГПИ. М., 1969.

Чудо в былине // Труды по знаковым системам. IV: Уч. зап. ТГУ, № 236. Тарту, 1969. С. 146–158.

П.А. Вяземский // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. Т. 4/1. М.: Искусство, 1969. С. 89–100 (вступ. ст. и сост. разд.).

Н.М. Языков // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. Т. 4/1. М.: Искусство, 1969. С. 100–105 (вступ. ст. и сост. разд.).

Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. IV: Уч. зап. ТГУ, № 236. Тарту, 1969. С. 86–135 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом).

1970

Вопросы семантического анализа волшебной сказки // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 7–15 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом).

- О соотношении планов выражения и содержания в повествовательном фольклоре // V Всесоюзный симпозиум по кибернетике: Материалы симпозиума, Тбилиси, 25–29/X.1970. Тбилиси, 1970. С. 358–359.
- Сюжетная структура монгольского эпоса в связи с поэтикой пространства и времени // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов IV научной конференции, Ленинград, 1970. М.: Наука, 1970. С. 38–40.
- Эпические соответствия в русском и монгольском фольклоре: исторические и структурно-типологические обоснования (к постановке вопроса) // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 16–21.
- Пермяков Г.Л. Избранные пословицы и поговорки народов Востока // Знание – сила. 1970. № 11. С. 48.
- Рифтин Б.Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае // Советская женщина. 1970. № 8 (на кит. яз.).

1971

- Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам V (Уч. зап. ТГУ, № 284). Тарту, 1971. С. 63–91 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Серафом). Перепеч.: Readings in Soviet Semiotics / Russian Texts/ Ed. with foreword and comm. by L. Matejka, S. Shishkoff, M.E. Suino, J.R. Titunik /Michigan Slavic Materials, № 15/ Michigan Slavic Publications, Ann Arbor: The Univ. of Michigan, 1977.
- Константин Михайлович Черемисов // Народы Азии и Африки. 1971. № 4. С. 200–202.

1972

- Рец.: *Kara G. Chants d'un barde mongol* // Народы Азии и Африки. 1972. № 5. С. 188–191.
- Время и пространство в былинах // Славянский фольклор / Отв. ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М.: Наука, 1972. С. 18–45.
- О древнейших повествовательных формах в эпическом фольклоре Центральной Азии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов V научной конференции, Ленинград, 1972. М.: Наука, 1972. С. 30–32.
- Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства / Сост. С.Ю. Неклюдов; отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Искусство, 1972. С. 191–220.
- Черты общности и своеобразия в центральноазиатском эпосе: (Вопросы исторической типологии и жанровой эволюции) // Народы Азии и Африки. 1972. № 3. С. 96–105.
- «Джангар» и русская былина // Проблемы алтаистики и монголоведения: Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции. Элиста, 1972. С. 128–130.

1973

- La folclorica russa e i problemi del metodo strutturale // Ricerche semiotiche: Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS / A cura di Jurij M. Lotman e

Boris A. Uspenskij. Torino, 1973. P. 401–432 (E.M. Meletinskij, S.Ju. Nekljudov, E.S. Novik, D.M. Segal).

Il sistema spaciaie nell'interaccio della bylina russa // Ricerche semiotiche: Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS / A cura di Jurij M. Lotman e Boris A. Uspenskij. Torino, 1973. P. 107–124 (S.Ju. Nekljudov).

The Common and the Specific in the Central Asian Epic // Social Sciences. Vol. 4. № 2 (12). 1973. P. 94–104 (S. Neklioudov; то же на фр., исп., бенг., яп. языках).

Жанрово-типологическое сопоставление бурятского героического эпоса и русской былины // Эпическое творчество народов Сибири: Тезисы докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17–20 июня 1973 г. Улан-Удэ, 1973. С. 40–41.

Заметки об эпической временной системе // Труды по знаковым системам. VI: Уч. зап. ТГУ, № 308. Тарту, 1973. С. 151–165.

К вопросу об описании «эмоциональной реакции» былинного персонажа // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 5–12.

Эпические традиции народов Центральной Азии и проблема литературных контактов Востока и Запада в средние века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ АН СССР, 1973.

Эпические традиции народов Центральной Азии и проблема литературных контактов Востока и Запада в средние века: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ АН СССР, 1973.

1974

Сказание о Гесере: некоторые проблемы изучения // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов V научной конференции, Ленинград, 1974. М.: Наука, 1974. С. 48–51.

Исторические взаимосвязи тюрко-монгольских фольклорных традиций и проблема восточных влияний в европейском эпосе // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада / Отв. ред. Б.Л. Рифтин. М.: Наука, 1974. С. 192–274.

«Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н.И. Конрада. М.: Наука, 1974. С. 129–140.

О некоторых аспектах сравнительного изучения «Джангара» и русской былины // Проблемы алтаистики и монголоведения: Материалы Всесоюзной конференции, Элиста, 17–19 мая 1972 г. Вып. 1. Серия литературы, фольклора и истории. Элиста, 1974. С. 55–60.

[Об экспедиции в Мандал-Гоби 1974 г.] // Советская этнография. 1974. № 3. С. 148–149. Problems of the Structural Analysis of Fairytales // Soviet Structural Folkloristics / Texts by Meletinsky, Nekljudov, Novik, and Segal with Tests of the Approach by Jilek and Jilek-Aall, Reid, and Layton; Introduced and ed. P. Maranda. The Hague: P., 1974. P. 73–138 (E. Meletinsky, S. Nekljudov, E. Novik, D. Segal).

1975

Богатырская сказка: Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 82–88.

- Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970) / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский. М.: Наука, 1975. С. 182–190.
- Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. VII: Уч. зап. ТГУ, № 394. Тарту, 1975. С. 65–75.
- Рец.: Монография о Нацагдоже // Проблемы Дальнего Востока. 1971. № 1. С. 191–193. (То же на англ., яп. языках.)
- Нэгэн экспедицийн талаар товчхон // Шинжлэх ухаан амьдрал. 1975. № 6. С. 62–63.
- «Sujet» a relacje przestrzenno-czasowe w rosyjskiej byline (Tezy) // Semiotyka kultury / Wybor i opracowanie Elzbieta Janus i Maria Renata Mayenowa; przedmowa Stefan Zolkiewski; panstwowy instytut wydawniczy. Warszawa, 1975. С. 388–391 (S.Ju. Niekcludow).

1976

- Новые материалы по монгольскому фольклору // Народы Азии и Африки. 1976. № 2. С. 135–147 (совм. с Б.Л. Рифтиным).
- Проблемы тюрко-монгольских фольклорных соответствий // Всесоюзная тюркологическая конференция, 27–29 сентября 1976 г. Секция № 2: Тюркоязычные литературы – история и современный литературный процесс: Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, 1976. С. 109–110.
- Рец.: *Alexander A. Bylina and Fairy Tale*. The Hague; P., 1973 // Советская этнография. 1976. № 5. С. 182–184.
- Монгольские эпические традиции и их распространение // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов VII научной конференции, Ленинград, 1976 г. М.: Наука, 1976. С. 59–61.
- Le probleme de la liaison des relations spatio-temporelles avec la structure du sujet dans la byline russe // Travaux sur les systemes de signes / Ecole de Tartu. Bruxelles, 1976. P. 193–196 (S.Y. Nekliudov).

1977

562

- La struttura della fiaba. Palermo: Sellerio editore, 1977 (Е.М. Meletinskij, S.Ju. Nekljudov, E.S. Novik, D.M. Segal).
- Хамтын ажиллагаа ургэлжилж байна // Улаанбаатарын мэдээ. № 193 (3638). 3.XII.1977. С. 2.
- Жанрово-типологическое сопоставление бурятского героического эпоса и русской былины // Фольклор: Поэтическая система / Под ред. А.И. Баландина, В.М. Гацака. М.: Наука, 1977. С. 126–134.
- Сказание о Гесере в восточномонгольской эпической традиции // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал (Третий Международный конгресс монголоведов). II боть. Улаанбаатар, 1977. С. 105–111.
- О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество / Под ред. Ю.Я. Барабаша, Е.М. Мелетинского, Л. Нире, М. Саболочи. М.: Наука, 1977. С. 193–228.

- Рец.: *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос // Советская этнография. 1977. № 2. С. 169–179.
- [Об экспедиции в Мандал-Гоби 1976 г.] // Советская этнография. 1977. № 11. С. 148–149.

1978

- Мифологические образы и сюжеты в калмыцкой «Джангариаде» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Тезисы докладов и сообщений. Элиста, 1978. С. 22–24.
- Проблемы исторической эволюции монгольской мифологии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов VIII научной конференции, Ленинград, 1978. М.: Наука, 1978. С. 232–239.
- О стилистической организации монгольской «Гесериады» // Памятники книжного эпоса: Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Наука, 1978. С. 49–67.
- Образ Гесера в фольклорно-мифологических традициях Центральной Азии и Южной Сибири // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: Материалы Всесоюзной конференции фольклористов / Под ред. Н.В. Емельянова, В.Т. Петрова. Якутск, 1978. С. 40–44.

1979

- О кривом обороте: (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии: (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). М., 1979. С. 133–141.
- Гесериада в монгольской словесности: некоторые аспекты сопоставительного исследования // Литература стран Дальнего Востока / Ред. кол.: М.И. Никитина и др. М.: Наука, 1979. С. 162–168.
- Мифоэпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение: (К 100-летию со дня смерти): Материалы конференции. Ч. 2. М.: Наука, 1979. С. 105–123 (совм. с Б.Л. Рифтиным).
- Zur Transformation eines mythologischen Themas in den ostmongolischen mündlichen Versionen der Geseriade (Трансформация мифологической темы в устных восточномонгольских версиях Гесериады) // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und überlieferung. (Ein Symposium) / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1979 (Asiatische Forschungen, Bd. 68). S. 60–70 (S.Ju. Nekljudov).
- Рец.: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии // Народы Азии и Африки. 1979. № 2. С. 209–217.
- [Об экспедиции в Мандал-Гоби 1978 г.] // Советская этнография. 1979. № 5. С. 153–154.

1980

- Пути сложения сюжетного повествования в монгольской традиционной прозе // Генезис романа в литературах Азии и Африки: Национальные истоки жанра. М.: Наука, 1980. С. 180–214.

- Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 145–155.
- Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*. 1980. Т. 24, zesz. 1. С. 65–94.
- Мифология «Джангара» и проблема формирования памятника // «Джангар» и проблема эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюзной конференции, Элиста 17–19 мая 1978 г. М.: Наука, 1980. С. 97–105.
- Рец.: *Пермяков Г.Л.* Пословицы и поговорки народов Востока // Народы Азии и Африки. 1980. № 6.

1980–1982

- [41 статья по мифологии монгольских народов, персоналии и теонимы] // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1–2. М.: Советская энциклопедия, 1980–1982 (1-е изд. и все последующие):
- Т. 1 – Аврага Могой, Бодончар, Борте Чино, Бурхан, Гаруда [монг.], Гесер, Дакини (монг.), Даин Дерхе, Джангар, Дзаячи, Докшиты, Долон Эбуген, Кальпа [монг.];
- Т. 2 – Лу, Манахан, Мангус, Монгольских народов мифология, Оборотничество, Ойрат-калмыцкая мифология, Отхан-Галахан, Охин-тенгри, Очирвани, Раху [монг.], Сахядай-нойон, Тенгри, Ульгень, Хан-Харангуй, Хормуста, Хухедей-мерген, Цогтай-хан, Цолмон, Чойджины, Чорос, Чотгоры, Шидургухаган, Шулмасы, Эдзены, Эмегельджи, Эрлик, Эрхий-мерген, Этуген.
- Мастер больших прозо-поэтических сказов // *Studia mongolica* (Монголын судлал). Т. 7 (15). Fasc. 13 (1980–1982). С. 167–169.

1981

- Мифология тюркских и монгольских народов: (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник – 1977 / Редкол.: А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М.: Наука, 1981. С. 183–202.
- Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии / Редкол.: П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М.: Наука, 1981. С. 84–100.
- Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // Советская этнография. 1981. № 4. С. 119–129. – Кит. пер.: Цзыляо юй цинбао (*Materiyal kiged medegelel*) [Материалы и информация]. 1982. № 3. С. 35–41.
- Die Helden «Der Finstere» und «Der Wütende» im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Т. I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1979. Hrsgb. von W.Heissig. Wiesbaden, 1981 (*Asiatische Forschungen*, Bd. 72). S. 55–78 (S.Ju. Nekljudov).
- Специфика мифологической системы монгольских народов // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии: Тезисы докладов. М., 1981. С. 62–63.

1982

- Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982. (Совм. с Ж. Тумурцереном.)

Bemerkungen zu den Vortragsformen des mongolischen Epos (Заметки о формах исполнения монгольского эпоса) // Fragen der mongolischen Heldendichtung. T. 2. Vorträge des 3. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1980 / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1982 (Asiatische Forschungen, Bd. 73). S. 71–82 (S.Ju. Nekljudov).

Эпическое чудовище в монгольском фольклоре // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докладов десятой научной конференции, Ленинград, 1982 г. М.: Наука, 1982. С. 176–183.

A kifejezőeszközök rendszerének sajátosságai az irodalom elotti elbeszelo muveszetben // A muveszet osi formai. [Budapest], Gondolat, 1982. С. 191–217 (S.Ju. Nyekljudov).

Неклюдифу С.Ю. Мэнгу сүйшиши-ды синь цайляо юй фанжань миньцзянь сүйши чутаньтун вэньти // Цзыляо юй цинбао (Materiyal kiged medegelel) [Материалы и информация]. 1982. № 3. С. 35–41. (Перевод статьи: Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // Советская этнография. 1981. № 4. С. 119–129).

1983

Тюркские сюжеты о Гесере и их отношение к монгольским версиям // Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag / Hrsg. von K. Sagaster, M. Weiers. Wiesbaden, 1983. S. 253–261.

Памяти Константина Михайловича Черемисова // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 217.

Неклюдифу С.Ю. Лунь мэngu миньцзянь сүйшиши цзи миньцзянь чуаньцзо-чжи цзянь-ды сяньху лянсьи // Миньцзу вэньсюэ ицунь (Собрание переводов по национальным литературам. Спецвыпуск 1: Эпос). Пекин: Ин-т лит. нац. меньшинств АОН КНР, 1983. С. 334–351. (Перевод статьи: Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии / Ред. кол.: П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М., 1981. С. 84–100).

1984

Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984.

Рец.:

- Эпос монгольских народов // Советская Калмыкия. № 225 (9836). 1984. 21 нояб.
- *Анатольева И.* Монһл услин баатрлг дуулвр // Хальмг унн. № 225 (9836). 1984. 21 нояб.
- *Poppe N. S.U.* Nekljudov. Geroičeskij epos mongol'schih narodov... // ZAS. Bd. 18. Wiesbaden, 1985. S. 311–313.
- *Тугутов И.* Предмет исследования – эпос // Советская Калмыкия. 1985. 8 янв.
- *Тугутов И.* Голос из глубины веков // Молодежь Бурятии. № 95 (6061). 1985. 8 янв.
- *Раднаев В.Э.* Героический эпос монгольских народов: генезис и традиции // Проблемы Дальнего Востока. 1986. № 3. С. 205–207.
- *Раднаев В.Э.* Героический эпос монгольских народов... // Общественные науки в СССР: Реферативный журнал. Сер. 7. Литературоведение. № 6. М., 1985. С. 146–149.

- Дамдинсүрэн Ц., Сампилдэндэв Х. Героический эпос монгольских народов... // Народы Азии и Африки. 1986. № 6. С. 195–197.
- Жуковская Н.Л. Героический эпос монгольских народов... // Советская этнография. 1986. № 4. С. 162–164.
- То же на кит. яз.: Пин «Мэнгу миньцзу-ды иньсюн шиши» // Мэнгу сюэ цзыляо юй цинбао (MongGol sudulul-un materiyal ba medegelel). 1987. № 1. С. 60–61.
- Сампилдэндэв Х. Новый труд по исследованию монгольского эпоса // Новости Монголии, 13. 17. Улан-Батор, 1987. С. 4.
- О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. трудов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1984. С. 221–229.
- О выходе в свет антологии «Монгол домог» // Новости Монголии. № 92 (1984). 1984. 13 нояб. С. 4.
- К вопросу об «эпосе» и «истории» в традиции монгольской словесности // Всесоюзная научная конференция к столетию Б.Я. Владимирцова: Тезисы докладов. М.: Наука, 1984. С. 154–155.

1984/1985

- Персонажи монгольского эпоса // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал (Четвертый Международный конгресс монголоведов). III боть. Улаанбаатар, 1984/1985. С. 105–110.

1985

- Эпические повествования в традиционной монгольской литературе // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии: Современность и классическое наследие / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1985. С. 38–53.
- Mongolische Erzählungen über Geser: Neue Aufzeichnungen. Wiesbaden, 1985 (Asiatische Forschungen, Bd. 92), S. 326 (S.Ju. Nekljudov, Z. Tomorceren).

Рец.:

- Kara G. С.Ю. Неклюдов, Ж. Тумурцэрэн. Монгольские сказания о Гэсэре... S.U. Nekljudov, Acta Orientalia Hung. T. 40 (2–3). Budapest, 1986. P. 339–341.
- Bawden C.R. Mongolische Erzählungen über Geser: neue Aufzeichnungen. Aus dem Russischen übersetzt von Jorg Backer by S. Ju. Nekljudov; Z. Tomorceren // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. 50. № 2. 1987. P. 397–398.

Animistische Motive in Sujets vom Kampf mit den Dämonen im mongolischen Epos (Анимистические мотивы в демоноборческих сюжетах монгольского эпоса) // Fragen der mongolischen Heldendichtung. T. 3. Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1983 / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1985 (Asiatische Forschungen, Bd. 91). S. 25–38 (S.Ju. Nekljudov).

Литературы Центральной Азии XIII–XIV вв. (вступ. ст.) // История всемирной литературы. Т. 3. М.: Наука, 1985. С. 678–679.

Эпические традиции в монгольской классической литературе: Генезис и эволюция: Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.: ИМЛИ АН СССР, 1985.

Сказание о Гесере в традиционной монгольской словесности (смысловое единство и множественность интерпретаций) // Классические памятники литератур Востока (в историко-функциональном освещении) / Отв. ред. Н.И. Никулин. М., 1985. С. 184–198.

Неклюдофу С.Ю. Наньбу Мэнгу юй дунбу Мэнгу-ды иньсюн шиши // Мэнгусюэ цзыляо юй цинбао. 1985. № 3. С. 78–84. (Перевод раздела «Богатырский эпос южной и восточной Монголии» из кн.: Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере: Новые записи. М.: Наука, 1982.)

1986

Zeit und Raum in der Bylina // *Semiotica Sovietica: Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973)* / Hrsg. u. eingel. von K. Eimermacher. Aachen: Rader-Verlag, 1986 (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung. Bd 5). S. 319–356 (S.Ju. Nekljudov). (Перевод статьи: Время и пространство в былине // Славянский фольклор / Отв. ред. Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. М.: Наука, 1972. С. 18–45).

Probleme der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens // *Semiotica Sovietica. Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973)* / Hrsg. u. eingel. von K. Eimermacher. Aachen: Rader-Verlag, 1986 (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung. Bd 5). S. 199–284 (E.M. Meletinskij, S.Ju. Nekljudov, E.S. Novik, D. Segal). (Перевод статьи: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. IV: Уч. зап. ТГУ. № 236. Тарту, 1969.)

Noch einmal zur Problem der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens // *Semiotica Sovietica: Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973)* / Hrsg. u. eingel. von K. Eimermacher. Aachen: Rader-Verlag, 1986 (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung. Bd 5). S. 285–318 (E.M. Meletinskij, S.Ju. Nekljudov, E.S. Novik, D. Segal). (Перевод статьи: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. V: [Уч. зап. ТГУ, № 284]. Тарту, 1971.)

Закономерности стадияльной эволюции эпоса Центральной Азии и южной Сибири // *Mongolica. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова, 1884–1931. Редакционная коллегия А.Н. Кононов (председатель) и др. М.: Наука, 1986. С. 66–79.*

Рец.: Пропп В.Я. Русская сказка // Советская этнография, 1986. № 5. С. 156–159.

1987

Историческое предание в центральноазиатских традициях // V Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь 1987): Доклады советской делегации. II: Филология. М.: Наука, 1987. С. 89–96.

Изучение монгольской мифологии: к постановке проблемы // Актуальные проблемы современного монголоведения / Под ред. С. Лувсанвандана. Улан-Батор, 1987. С. 209–213.

Das mongolische Epos und das jakutische Olongho (Монгольский эпос и якутское олонхо) // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 4. Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1985 / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1987 (Asiatische Forschungen, Bd. 101). S. 257–273 (S.Ju. Nekljudov).

Эрдэмтдийн унэлт дунгэлт: Цараа тэлж, гунзгийрнэ (Итог подводят ученые: исследования расширяются и углубляются) // Унэн. № 224 [16814]. 1987. 18 сент. С. 2 (совм. с С.К. Роциным).

1988

Mitologiai Enciklopedia. T. 1–2. Budapest: Gondolat, 1988 ([S.Ju. Nyekljudov] разделы С.Ю. Неклюдова в венгерском переводе энциклопедии «Мифы народов мира»).

Устное предание в становлении исторической литературы монгольских народов // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: Наука, 1988. С. 78–84.

Художественная словесность в старой Монголии // Альманах библиофила. Вып. 24: Книга Монголии / Гл. ред. Е.О. Осетров; сост. Н. Цагаач. М.: Книга, 1988. С. 61–70.

1989

Рец.: Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов // Народы Азии Африки. 1989. № 1. С. 184–190.

Эпос // Эстетика: Словарь / Под общ. ред. А.А. Беляева и др. М.: Политиздат, 1989. С. 415а–416б.

Система жанров в фольклоре монгольских народов // История и культура монголоязычных народов: Источники и традиция. Улан-Удэ, 1989. С. 38–40.

Образ владыки загробного мира в мифологических традициях Центральной Азии // Владимирцовские чтения: II Всесоюзная конференция монголоведов: Тезисы докладов и сообщений. М.: Наука, 1989. С. 114–116.

Russische Gelehrte in der Mongolei // Die Mongolen / Hrsg. von W. Heissig, C.C. Müller. Bd. 1–2. Innsbruck; Frankfurt a/M., 1989. S. 89–94 (S.Ju. Nekljudov).

1990

568

Проблемы формирования эпоса «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: Тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции (22–24 августа 1990 г.). Элиста, 1990. С. 19–21.

[52 статьи по мифологии монгольских народов] // Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М.: 1990 (2-е изд. 1991):

Аврага Могой, Алангсар, Алтан гадас, Алтан мэлхий, Аянгын сум, Бодончар, Божинтой, Борте Чино, Бурхан, Галбурвас, Гаруда [монг.], Гесер, Дакини [монг.], Дани Держе, Джамбу, Джамбудвипа, Джамсаран, Джангар, Дзаячи, Докшиты, Долон Эбуген, Кальпа [монг.], Лу, Манахан, Мангус, Нар, Нукуз и Киян, Отхан-Галахан, Охин-тенгри, Очирвани, Раху [монг.], Сахядай-нойон, Сумеру, Сунс, Тенгри, Ульгень, Усун-хадын эдзен, Хан-Харангуй, Хормуста, Хухедей-мерген, Цогтай-хан, Цолмон, Чойджины, Чорос, Чотгоры, Шидургу-хаган, Шул-масы, Эдзены, Эмегельджи, Эрлик, Эрхий-мерген, Этуген.

1991

- Мэнгу жэньминь-ды иньсюн шиши. (Героический эпос монгольских народов / Пер. Сюй Чанъи, Гао Вэньфэн, Чжан Цзичжи; под ред. Лю Куйли, Ринчиндоржи; изд. Университета Внутренней Монголии). Хух-Хото, 1991. (С.Ю. Неклюдофу; на кит. яз.)
- Охота и скотоводство в эпосе Южной Сибири и Центральной Азии // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1991. С. 11–14.

1992

- Богатырь русского народного эпоса и проблема его центральноазиатских эквивалентов // Взаимодействие культур и литератур Востока и Запада / Под ред. П.А. Гринцера, И.Д. Никифоровой. Вып. 1. М.: Наука, 1992. С. 129–140.
- Размышления выпускника Летней школы // [газ.] Alma mater. Тарту, 1992. № 1 (6). С. 3.
- Die russische Bylina und türk-mongolischen Heldenepen // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 5. Vorträge des 6. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1988 / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1992 (Asiatische Forschungen, Bd. 120). S. 88–91 (S.Ju. Nekljudov).
- Problemes de la description structurale du conte merveilleux // Travaux de semiotique narrative / Ed. J. Letourneau. Quebec, 1992 (Universite Laval. Rapports et Memoires de recherches du Celat. № 21). P. 1–56 (E. Meletinsky, S. Neklioudov, E. Novik, D. Segal). (Перевод статьи: *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам IV [Уч. зап. ТГУ, № 236]. Тарту, 1969).
- Encore une fois sur le probleme de la description structurale du conte merveilleux // Travaux de semiotique narrative / Ed. J. Letourneau. Quebec, 1992 (Universite Laval. Rapports et Memoires de recherches du Celat. № 21). P. 57–82 (E. Meletinsky, S. Neklioudov, E. Novik, D. Segal). (Перевод статьи: *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. V: [Уч. зап. ТГУ. № 284]. Тарту, 1971).

1992/1993

569

- Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской традиции // Acta Orientalia Hung. Т. 46 (2–3). Budapest, 1992/1993. P. 311–321.

1993

- Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания» / Редкол.: В.М. Солнцев (пред.) и др. М.: Наука; Восточная литература, 1993. С. 226–238.
- Тайна старых туфель Абу-л-Касима: к вопросу о мифологической семантике традиционного мотива // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 209–226.

- От составителей // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия
Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик.
М.: РГГУ, 1993. С. 5–7 (совм. с Е.С. Новик).
- Памяти Цэрэн-Анчика Нимаевича Дугар-Нимаева // Восток. 1993. № 6. С. 214–
216 (совм. с М.И. Гольманом, А.Е. Пахутовым, Г.Ц. Пюрбеевым, В.Э. Радна-
евым).

1994

- Осенние размышления выпускника Летней школы // Ю.М. Лотман и тартуско-
московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 319–323.
- Третья Москва // Шаламовский сборник. Вып. 1 / Сост. В.В. Есипов. Вологда:
Изд-во Ин-та повышения квалификации и переподготовки пед. кадров,
1994. С. 162–166.
- О слове устном и книжном // Живая старина. 1994. № 2. С. 2–3.
Рец.:
– Новая литература по культурологии // Дайджест ИНИОН. Вып. 3. М., 1995. С. 59–64.
[Заметки о фольклорных мотивах] // Живая старина. 1994. № 2. С. 21, 52.
«Баба идет – красивая, как город...» // Живая старина. 1994. № 4. С. 8.
Г.Л. Пермяков (1919–1983) // Живая старина. 1994. № 4. С. 56–57.
- Новотворчество в эпической традиции // Поэтика средневековых литератур Вос-
тока: Традиция и творческая индивидуальность / Отв. ред. П.А. Гринцер,
А.Б. Куделин. М.: Наследие, 1994. С. 220–245.
- Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического скази-
теля // Знак: Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике: Памяти
А.Н. Журина / Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов.
М.: Русский учебный центр, 1994. С. 262–268.
- Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литератур-
ные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П.А. Гринцер. М.:
Наследие, 1994. С. 39–104 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик).

1995

- Отношение «текст–денотат» и проблема истинности в повествовательных тради-
циях // Лотмановский сборник, 1 / Ред.-сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ-Га-
рант, 1995. С. 667–675.
- После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2–4.
- В.Я. Пропп и «Морфология сказки» // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 29–30.
- Стереотипы действительности и повествовательные клише // Речевые и менталь-
ные стереотипы: Тезисы конференции. М.: Ин-т славяновед. и балканисти-
ки РАН, 1995. С. 77–80.
- Монгольская мифология: Религиозные и повествовательные традиции // Мифоло-
гия и литература Востока / Отв. ред. Е.С. Котляр, Б.Л. Рифтин. М.: Насле-
дие, 1995. С. 67–77.
- Истоки и судьбы степного эпоса: от богатырской сказки к эпосе // Декоративное
искусство. 1995. № 1–2. С. 7–15.
- Заметки об эпосе центральноазиатских народов // Эпические традиции афроазиат-
ских народов / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1995. С. 5–14.

1996

- Героический эпос кочевников Монголии // Эпос народов зарубежной Азии и Африки / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1996. С. 16–64.
- Ночной гость // Живая старина. 1996. № 1. С. 4–7.
- Драматургия жизни и драматургия повествования // Невербальное поле культуры: Тело. Вещь. Ритуал / Ред. группа: Е.В. Антонова и др. М.: РГГУ, 1996. С. 10–14.
- Варьирование как механизм фольклорной коммуникации // Материалы международного конгресса «100 лет Р.О. Якобсону», Москва, 18–23 декабря 1996. М.: РГГУ, 1996. С. 230–232.
- The Mechanisms of Epic Plot and the Mongolian Geseriad // Oral Tradition. Vol. 11. October 1996. № 1 (Epics Along the Silk Roads / Ed. by L. Honko). P. 133–143.
- Передача о современном фольклоре на радио «Эхо Москвы» (96.10.05).

1997

- Прерванный разговор // Живая старина. 1997. № 2 (14). С. 29–30.
- Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Вып. 2 / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. Oakland, Berkeley Slavic Specialties, 1997. P. 77–89.
- Эпические традиции // Монгольская литература. Очерки из истории XIII – первой половины XX в. / Сост. и отв. ред. К.Н. Яцковская. М.: Ин-т востоковедения РАН; Ин-т языка и литературы АН Монголии, 1997. С. 62–74.
- Пути сложения сюжетного повествования в монгольской традиционной прозе // Монгольская литература: Очерки из истории XIII – первой половины XX в. / Сост. и отв. ред. К.Н. Яцковская. М.: Ин-т востоковедения РАН; Ин-т языка и литературы АН Монголии, 1997. С. 236–272.
- «Видение короля»: комментарий к центральной теме // Лотмановский сборник, 2 / Сост. Е.В. Пермяков. М.: ОГИ.; Изд-во РГГУ, 1997. С. 244–254.

1998

- Савелий и Христиан: предел, передел и беспредел интерпретаций // Вестник РГГУ. Вып. 2: ИВГИ за письменным столом / Под ред С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 1998. С. 264– 283. Сб. статей.
- Зоодемонизм // Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого / Редкол.: Т.А. Агапкина (ред.), А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. Т. 2. М.: Индрик, 1998. С. 126–137.
- К вопросу о специфике фольклорно-мифологических традиций степных кочевников // Мифологические системы народов Восточной Азии / Отв. ред. А.Р. Садокова. М., 1998. С. 37–48.
- «Сдается пылкий Шлиппенбах» (К истории одной метафоры) // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова / Отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Индрик, 1998. С. 715–729.
- Исторический нарратив: между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции, 18–20 февраля 1998. СПб.: Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 1998. С. 288–292.

- «Событийные сценарии» повседневности и их соответствия в нарративных структурах // Конференция «Слово как действие» (27–29 апреля 1998 г.): Тезисы докладов. М.: Диалог МГУ. 1998. С. 64–67.
- От составителя // Московско-тартуская семиотическая школа: История, воспоминания, размышления / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 7–9.
- Осенние размышления выпускника Летней школы // Московско-тартуская семиотическая школа: История, воспоминания, размышления / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 157–161.
- Вместо послесловия // Московско-тартуская семиотическая школа. История, воспоминания, размышления / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 379.
- Героический эпос и действительность // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 14.
- Рец.: Heissig W. «Si Liyang». Varianten und Motiv-Transformationen eines mongolischen Spielmannsliedes. Mit mongolischen Text-Transkripten von J. Rincindorji. Wiesbaden: Harrassowitz 1996 (Asiatische Forschungen 131). VII // Fabula. Bd. 39. Heft 3–4. S. 131 (S.Ju. Nekljudov).
- Блоха и король: паразитологический экскурс в литературную традицию // Arbor Mundi. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 1998. № 6 [К 80-летию Е.М. Мелетинского]. С. 246–257. (Сост. С.Ю. Неклюдов.)
- Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе / Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.

1999

- Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой / Отв. ред. Е.Е. Левкиевская. М.: Индрик, 1999. С. 289–297.
- Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 3 / Сост. Е.В. Добровольская; отв. ред. А.С. Каргин. М.: ГРЦРФ, 1999. С. 54–62.
- О фаталистических образах и концепциях в традиционных культурах // Поэтика. История литературы. Лингвистика: Сборник к 70-летию Вяч.Вс. Иванова / Редкол.: А.А. Вигасин и др. М.: ОГИ, 1999. С. 38–44.
- Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре (восточномонгольское «Сказание о кальпе») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 193–212.

2000

- У истоков серии: рождение «черепашки» // «У времени в плену». Памяти Сергея Сергеевича Цельникера: Сб. статей. М.: Восточная литература РАН, 2000. С. 14–23.
- Звучащее слово в фольклоре // Евразийское пространство: звук и слово: Международная конференция 3–6 сентября 2000: Тезисы и материалы / Оргкомитет:

Е.Д. Андреева и др.; пред. оргкомитета Вяч.Вс. Иванов. М.: Композитор, 2000. С. 64–66.

Фольклор современного города // Ученый совет РГГУ: 1997–1998. Сборник документов. Вып. 7. М.: РГГУ, 2000. С. 113–123.

Устные традиции в типологическом и семиотическом рассмотрении // Программы учебных курсов: Институт европейских культур / Отв. ред. Б.П. Бак. М.: РГГУ, 2000. С. 410–418.

Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюкова. М.: АИРО-XX, 2000 (Фонд Фридриха Наумана; Биб-ка либерального чтения, 9). С. 17–38.

2001

Г.Л. Пермяков (1919–1983) // Пермяков Г.Л. Пословицы и поговорки народов Востока. М.: Лабиринт, 2001. С. 616–620.

О «структуре», «морфологии» и «финской школе»: Заметки по поводу интервью И.Г. Левина в ЖС № 2'2000 // Живая старина. 2001. № 2. С. 43–44.

[Ответы на вопросы анкеты ЖС] // Там же. С. 50.

От составителя // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001 (Научные доклады, 129). С. 4–14.

От составителей // Философско-методологические основы гуманитарного знания: Сборник аспирантских работ / Под ред. А.Л. Зорина, С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 2001. С. 5–6 (совм. с А.Л. Зориным).

К юбилею Елены Сергеевны Новик // Живая старина. 2001. № 3. С. 51 (совм. с О.Б. Христофоровой).

Жена, сданная в аренду // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции, 19–21 февраля 2001 г. СПб.: Алетея, 2001. С. 209–232.

Уроки сравнительного эпосоведения // Материалы конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Виктора Максимовича Жирмунского. СПб.: Наука, 2001. С. 346–347.

Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина. 2001. № 4. С. 2–4.

Антитезисы к «Метафизике фольклора» И.П. Смирнова // Новое литературное обозрение. 2001. № 52. С. 97–102.

Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: Издательский центр РГГУ, 2001. С. 11–121 (совм. с Е.М. Мелетинским, Е.С. Новик, Д.М. Сегалом). (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»).

Рец.:

– Костырко В.С. Отечественный структурализм в тридцатилетней ретроспективе // Живая старина. 2003. № 4. С. 52–53.

2002

Вариант и импровизация в фольклоре // Петр Григорьевич Богатырев: Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. и отв. ред. Л.П. Солнцева. СПб.: Алетея, 2002. С. 230–243.

- О системе указателей фольклорных сюжетов и мотивов // Живая старина. 2002. № 2 (34). С. 2–3.
- Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2002. С. 21–31. (Биб-ка Ин-та славяноведения РАН. 15.)
- Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3–7.
- Елеазар Моисеевич Мелетинский // Елеазар Моисеевич Мелетинский: Биобиблиографический указатель / Сост. В.И. Гульчинский, Е.А. Кумпан. М.: РГГУ, 2002. С. 5–13. (Ученые РГГУ.)
- От фольклора к «постфольклору» // Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 5–7. (Сер. «Фольклор и постфольклор: Новые исследования».)
- Предисловие // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002. С. 5–8 (совм. с О.Б. Христофоровой). (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика».)
- Рец.:
– Чикина Е.Ю. О том, что привиделось и что снится // Живая старина. 2003. № 4. С. 50–51.
- Эпический сюжет и мифологические темы в восточномонгольской фольклорной традиции // Tractata Tibetica et Mongolica: Festschrift für Klaus Sagaster zum 65. Geburtstag / Hrsg. von K. Kollmar-Paulenz, Ch. Peter. Wiesbaden, 2002. S. 189–200. (Asiatische Forschungen, Bd. 145.)
- [6 статей по монголоведению] // Российский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3 т. / Гл. ред. П.А. Клубков. М.: 2002 (Банзаров Д. // Т. 1. С. 156; Владимирцов Б.Я. // Т. 1. С. 358–359; Жамцарано Ц. // Т. 1. С. 665; Монголоведение // Т. 2. С. 497; Позднеев А.М. // Т. 3. С. 35; Поппе Н.Н. // Т. 3. С. 59).

2003

- Центробежные и центростремительные перемещения в фольклорном повествовании // Russian Literature. 2003. LIII. P. 226–235.
- Славная гибель доблестного Роланда и таинственное рождение маркграфа Хруоланда // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoriā. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 352–364.
- О работе научно-педагогического семинара «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (Институт высших гуманитарных исследований РГГУ) // Традиционная культура. 2003. № 2. С. 46–49.
- Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: Звук, слово, образ / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов; сост. Л.О. Зайонц, Т.В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.
- Фольклор современного города // Современный городской фольклор / Редкол. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 5–24. (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика».)
- Vene rahvaluuleteadus ja struktuuraalsemiootilised uurimused [Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования] // Tiit Jaago (ed.)

Parimus ja tolgendus: Artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt [Предание и интерпретация: Статьи о теории, методах и практике исследований в фольклористике и этнологии]. Tartu: Tartu Ulikooli Kirjastus, 2003. P. 26–36 (S. Nekljudov).

Сказка стала былью // Аудитория. 2003. № 5–6. С. 3–4.

[О Ц. Дамдинсүрэнэ] // Буддизм и литература / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 164–166.

Типология и история в памятниках героического эпоса // The Armenian Epic «Daredevils of Sassoun» and the World Epic Heritage: 4–6 November, 2003 / Tsakhkadzor. Yerevan: National Academy of Sciences of Armenia, 2003. P. 17–24 [Армянский эпос «Неистовые сасунцы» и мировые эпические традиции].

Столичные и провинциальные города в уличной песне XX века: топика и топонимика // Europa Orientalis. 2003. № 22. P. 71–86.

2004

Почему сказки одинаковые? // Живая старина. 2004. № 1 (41). С. 7–10.

«Наведение порядка» и «большой проект» // Свой путь в науке: Коллективный портрет ИВГИ. М.: РГГУ, 2004. С. 91–102.

«Сценарные схемы» жизни и повествования // Русская антропологическая школа. Труды: Вып. 2. М.: РГГУ, 2004. С. 26–36.

Западный и восточный этнические векторы в русском эпическом сознании // На перекрестке культур: русские в балтийском регионе: В 2 ч. / Под общ. ред. А.П. Клемешева. Ч. 1. Калининград: Изд-во: КГУ, 2004. С. 39–45.

Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 236–247.

Самобытность и универсальность в народной культуре (к постановке проблемы) // Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты / Отв. ред. Л.О. Зайонц; сост. В.В. Абашев, А.Ф. Белоусов, Т.В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 15–22.

От составителя // Мифы и религии мира / Учебное пособие. Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2004. С. 7–10.

Монгольские народы // Там же. С. 272–278.

Общая (теоретическая) фольклористика: Программа курса для аспирантов: Специальность 10.01.09 – Фольклористика: Образовательная программа послевузовского профессионального образования / РГГУ. Управление аспирантурой и докторантурой. М., 2004 (совм. с О.Б. Христофоровой).

Об анимистических образах и концепциях в народной культуре // Тело, дух и душа в русской литературе и культуре. Leib, Geist und Seele in der russischen Literatur und Kultur. Herausg. Joost van Baak, Sander Brouwer (Wiener Slawistischer Almanach. Bd. 54 [2004]). S. 19–30.

Памяти Виля Борисовича Мириманова (1929–2004) // Arbor Mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры. М., 2004. № 11. С. 250–251.

- Дворец хана Джангара: к типологии одного мотива // Исследователь монгольских языков (К юбилею Б.Х. Тодаевой) / Отв. ред. Н.Г. Очирова. Элиста: ОПП «Джангар», 2005. С. 124–133.
- Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса // Opera altaistica professori Stanislaio Kaluzynski octogenario dicata. Rocznik Orientalistyczny. Т. 58. Zeszyt 1. Warszawa, 2005. Р. 117–132.
- «Цыплёнок жареный, цыплёнок пареный...» // Язык. Личность. Текст: Сб. ст. к 70-летию Т.М. Николаевой / Отв. ред. В.Н. Топоров; отв. секр. И.А. Седакова. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 637–649.
- «Все кирпичики, да кирпичики...» // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М.: Водолей Publishers, 2005. С. 271–303.
- Семантика текста и «знания традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научной конференции / Сост. В.Е. Добровольская, Н.В. Котельникова. Вып. 8. М.: ГРЦРФ, 2005. С. 22–41.
- Тело Москвы: К вопросу об образе «женщины-города» в русской литературе // Тело в русской культуре / Сост. Г.Ф. Кабакова, Ф. Конт. М.: НЛО, 2005. С. 361–385. (Научное приложение. Вып. 51).
- «Черненькое, маленькое, царя шевелит» // Живая старина. 2005. № 4 (48). С. 32–36.
- Несколько слов о постфольклоре // Тубалова И.В., Эммер Ю.А. Язык фольклора: Учебно-методическое пособие. Томск: Филол. фак. ТГУ, 2005. С. 65–66.
- Авантекст в фольклорной традиции // Там же. С. 66–68.
- Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т. 1. М.: ГРЦРФ, 2005. С. 14–28 (совм. с А.С. Каргиным).
- Фольклорные традиции современного города // Етнология Urbana / Ред. колегия: Николай Ненов – Главен редактор), Росен Малчев, Константин Рангочев. София: Импресарско-издателска къща «РОД», 2005. С. 210–233.
- Структура и функция мифа // Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 9–26. (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»)
- [Ответ на анкету] // Антропологический форум. № 2. Исследователь и объект исследования. СПб.: МАЭ РАН; ЕУ в СПб., 2005. С. 70–74.
- [к/с «Что такое фольклор?»] // Традиционная культура. 2005. № . С. 5–6.
- [О состоянии этнографических и антропологических исследований] // Антропологический форум: Специальный выпуск: VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб.: МАЭ РАН; ЕУ в СПб., 2005. С. 65–69.
- [О Кирилле Васильевиче Чистове] // 85 лет К.В. Чистову: Антропологический форум. № 2. СПб.: МАЭ РАН; ЕУ в СПб., 2005. С. 401–402.
- In memoriam: Виль Борисович Мириманов (1929–2004) // Восток (Oriens). 2005. № 3. С. 214–219.
- «Топоров был универсалом невероятного масштаба» // Полит.ру, 08 декабря 2005, четверг, 17:31.
- Eleazaras Moisejevičius Meletinskis (1918.X.22–2005.XII.16) // Tautosakos darbai, [Т.] 30. Parengė Aelita Kensingienė ir Leonardas Sauka. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005. Р. 253–257 (S. Nekliudovas).

- Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37. (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»).
- Путем культурного героя // *Arbor Mundi*: Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 12. М.: РГГУ, 2006. С. 234–240.
- Путешествие на Луну: от Мениппа до Незнайки // Язык. Стих. Поэзия: Памяти Михаила Леоновича Гаспарова. М.: РГГУ, 2006. С. 442–460.
- Александру Федоровичу Белоусову – 60 лет // Живая старина. 2006. № 3 (51). С. 50.
- Semantische Analyse // *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 2006. Bd. 12. Lieferung 2. S. 558–562.
- О Елеазаре Моисеевиче Мелетинском (1918–2005) // Живая старина. 2006. № 4 (52). С. 38.
- Folklore: aspectos tipológico y comunicativo / Trad. del ruso de Nina Krésova // *Entretextos: Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*. № 8. 2006.
- <<http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/entre8/nekliudov.html>>
- Центърът за типология, семиотика на фольклора в Руския държавен хуманитарен университет // Български фолклор. 2006. Год. 32. Кн. 3–4. С. 91–94.
- Литературно-фольклорные реконструкции и проблемы палеофольклора // Слово и мудрость Востока: Литература. Фольклор. Культура: К 60-летию акад. А.Б. Куделина. М.: Наука, 2006. С. 287–295.
- A Folklorística Russa e as Perquisas Estruturais // *Mitopoéticas: da Russa às Américas* / Organizadoras A. Fornoni Bernardini, J. Pires Ferreira. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006. P. 17–28.
- Nota dos organizadores da homenagem aos setenta anos de E.M. Meletinski // *Mitopoéticas: da Russa às Américas* / Organizadoras A. Fornoni Bernardini, J. Pires Ferreira. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006. P. 45–52 (with E.S. Nóvik).
- «Гоп-со-смыком» – это всем известно... // Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сб. статей к 60-летию Александра Федоровича Белоусова. СПб.: СПбГУКИ (Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств), 2006. С. 65–85.
- Происхождение анекдота: «Муха-цокотуха» под судом советских вождей // *Post-Socialist Jokelore: International symposium: January 15th–16th 2007*. Koostaja A. Krikmann. Tartu: Estonian Literary Museum, 2007 [Preprint]. С. 37–42.
- Каменный человек в пещере // <http://www.levonabrahamian.am/engine/documents/document123.doc> (состояние 19.02.2007).
- Движение и дорога в фольклоре // *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang LII, 2. Reiseriten – Reiserouten in der russischen Kultur*. München: Verlag Otto Sagner, 2007. S. 206–222.
- Фольклор современного города // Экология культуры. 2006. № 2 (39). С. 24–42.
- Столичные и провинциальные города в уличной песне XX века: топики и топонимика // Экология культуры. 2006. № 2 (39). С. 67–79.

- Фольклор и его исследования: век двадцатый // Экология культуры. 2006. № 2 (39). С. 121–127.
- От поговорок Г.Л. Пермякова к загадкам А.Н. Журина // Журинский А.Н. Загадки народов Востока: Систематизированное собрание / Сост. А.В. Козьмин. М.: ОГИ, 2007. С. 9–14.

Составление

- Ранние формы искусства: Сборник статей / Сост. С.Ю. Неклюдов; отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Искусство, 1972.
- Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970) / Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. (Исследования по фольклору и мифологии Востока.)
- Зарубежные исследования по семиотике фольклора: Сборник статей / Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М.: 1985. (Исследования по фольклору и мифологии Востока.)
- От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993.
- Рец.:
– Voigt V. Ot mifa k literature... // Fabula. 1995. Bd. 36. Heft 1/2. S. 151–152.
- Московско-тартуская семиотическая школа: История, воспоминания, размышления / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
- Рец.:
– Wortman R.S. Sergei Iur'evich Nekliudov, ed. Moskovsko-Tartuskaia... // Explorations in Russian and Eurasian History. 2000. № 1 (4). P. 821–829.
- Arbor Mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 1998. № 6. (Сост. С.Ю. Неклюдов [К 80-летию Е.М. Мелетинского]).
- «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. Научные доклады, 129.
- Рец.:
– Мамедова Д.Н. Исследования по «наивной литературе» // Живая старина. 2003. № 4. С. 53–54.
- 578 Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки / Сост. Б.С. Долгин, С.Ю. Неклюдов. М.: ОГИ, 2004.
- Рец. (обзор):
– Эдельштейн М. Суси-нуар – детская еда (<http://www.russ.ru/culture/literature/20041014.html>).
- Мифы и религии мира: Учебное пособие / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2004.

Научное редактирование

Титульное (индивидуальное)

- Рифтин Б.Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1979. (Исследования по фольклору и мифологии Востока.)

- Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1983.
- Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990 (отв. ред. совместно с Е.С. Новик).
- История Чойджид-дагини: Факсимиле рукописи / Транслитерация текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А.Г. Сазыкина; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1990. (Памятники письменности Востока. XC. Bibliotheca Buddhica XXXVII)
- Кичиков А.Ш.* Героический эпос «Джангар» / Сравнительно-типологическое исследование памятника / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1992.
- Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. Новосибирск: Наука, 1993. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока.)
- Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.
- Вестник РГГУ. Вып. 2: ИВГИ за письменным столом: Сб. статей / Под ред. С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 1998.
- Борисов С.Б.* Культурантропология девичества / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. Шадринск: ШГПИ, 2000.
- Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусовой. М.: РГГУ, 2001. (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика».)
- Рец.:
– *Валенцова М.М.* И родился человек // Живая старина. 2003. № 4. С. 47–49.
- Борисов С.Б.* Мир русского девичества: 70–90 годы XX в. / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Ладомир, 2002.
- Борисов С.Б.* Культурные коммуникации и ритуалы / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. Шадринск: ШГПИ, 2003.

Титульное (в составе редколлегии)

- Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада / Редкол.: Н.И. Балашов, П.А. Гринцер, С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин (отв. ред.). М.: Наука, 1972.
- Памятники книжного эпоса: Стиль и типологические особенности / Редкол.: Е.М. Мелетинский (отв. ред.), С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин и др. М.: Наука, 1978. (Исследования по фольклору и мифологии Востока.)
- Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1–2. М.: Советская энциклопедия, 1980–1982 (1-е изд. и все последующие). (Редактор-консультант и рецензент разделов мифологии монгольских, тюркоязычных, тунгусо-маньчжурских народов.)
- Литературные связи Монголии / Редкол.: П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсүрэн и др. М.: Наука, 1981.
- Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии: Современность и классическое наследие / Редкол.: Ц. Дамдинсүрэн, А. Лусанвандан и др. М.: Наука, 1985. (Отв. ред.)

- Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии / Редкол.: К.А. Белова, В.Н. Ли и др. М.: Наука, 1988.
- Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии / Редкол.: С.Ю. Неклюдов (отв. ред.), Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. М.: Наука, 1991.
- Мифология и литература Востока / Редкол.: С.Ю. Неклюдов, Н.И. Никулин и др. М.: Наследие, 1995.
- Лотмановский сборник, 1 / Ред.-сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ-Гарант, 1995.
- Лотмановский сборник, 2 / Сост. Е.В. Пермяков. М.: ОГИ.; РГГУ, 1997.
- Лотмановский сборник, 3 / Ред. Л.М. Киселева, Р.Г. Лейбов, Т.Н. Фрайман. М.: ОГИ, 2004.
- Программы учебных курсов / Институт европейских культур; редкол.: К. Аймермахер, Б.П. Бак (отв. ред.), К. Вашик, В.Ю. Кудрявцева, С.Ю. Неклюдов, Н.В. Самутина. М.: РГГУ, 2000.
- Философско-методологические основы гуманитарного знания: Сборник аспирантских работ / Под ред. А.Л. Зорина, С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 2001.
- Современный городской фольклор / Ред. кол.: А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003.
- Рец.:
– *Топорков А.Л.* Антология современного фольклора // Живая старина. 2004. № 1. С. 56–57.
- Буддизм и литература / Отв. ред. Н.И. Никулин; редкол.: З.А. Намитокова, С.Ю. Неклюдов, А.Р. Садокова, С.Д. Серебряный. М.: ИМЛИ РАН, 2003.

Публикации на CD

- Типология и история в памятниках героического эпоса // CD. Научно-методологический семинарий «Фольклор и фольклористика: современная научная парадигма и образовательные технологии. Доклады: Хрестоматия по фольклористике. Звуковая хрестоматия». СПб.: Пропповский центр СПбГУ; Институт истории искусств, 2003.
- Типология героического эпоса (Рекомендованная литература) // Там же.
- Фольклор современного города // Там же.
- Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования // Там же.
- Центростремительные и центробежные перемещения в фольклорном повествовании // Там же.

580

Интервью

- Монгол утга зохиол хорш ортны утга зохиолтой холбоотойн учир [О взаимосвязях монгольской литературы с другими литературами] [публ. интервью, взятого Е. Федоровым] // Утга зохиол, урлаг, № 51 (1049). 17.12. С. 4.
- [Интервью с С. Неклюдовым:] *Пелехацкая Н.* Говорит и показывает Москва // Известия. 2004. 2 июля. С. 11.

Литература о жизни и трудах

- Ёндон Д. Неклюдовын семинар [Семинар Неклюдова] // Утга зохиол урлаг [Литература и искусство]. 1987. № 35.
- Неклюдов Сергей Юрьевич // Кто есть кто в русском литературоведении: Справочник. Ч. 2. К–О. М., 1992. С. 189–190.
- Неклюдов Сергей Юрьевич // Российские фольклористы: Справочник. М., 1994. С. 92–93.
- Неклюдов Сергей Юрьевич // Милибанд С.Д. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. М., 1995. С. 138–139.
- Nekliudov S. Ju. // Guide to Scholars of the History and Culture of Central Asia. Harvard Central Asian Forum, 1995. P. 190–191.
- Novik E.S. Nekljudov Sergej Jur'evic // Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 1999. Bd. 9. Lieferung 3. S. 1342–1345.
- Основные научные труды доктора филологических наук С.Ю. Неклюдова / Сост. С.Д. Милибанд // Восток. 2001. № 5. С. 205–207.
- Белоусов А.Ф., Душечкина Е.В. К 60-летию С.Ю. Неклюдова // Живая старина. 2001. № 1 (29). С. 50–51.
- Васильев А. Случайный профессор // Новый очевидец: Художественно-публицистический еженедельник. 2004. № 19. С. 62–66.
- [Библиографический список изданий Центра русского фольклора и публикаций его сотрудников] // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 94–95.

Содержание

Весенние заметки выпускников летней школы	5
---	---

Блок I

РАСПРОСТРАНЕНИЕ МИФОЛОГИИ, ЭПОСА, ФОЛЬКЛОРА

<i>Березкин Ю.Е.</i> Алькор, котелок и собака	11
<i>Белова О.В., Петрухин В.Я.</i> «Живой огонь» в свете сравнительной мифологии	24
<i>Напольских В.В.</i> Батыр пезьдэт: кто есть ху в удмуртском фольклоре?	29
<i>Прохазкова К.</i> Зачем медведь лишается шкуры?	45
<i>Давлетшин А.И.</i> Как должна была пахнуть женщина? Еще один широко распространенный мифологический мотив	63
<i>Козьмин А.В.</i> Распространение эпоса в Старом Свете и социальная структура традиций	69
<i>Боринская С.А.</i> Молоко, алкоголь, грибы, а также гены и народы	78

Блок II

СЦЕНАРИЙ НАРРАТИВА – СЦЕНАРИЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

<i>Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.</i> Образ идеального руководителя: За что приближенные любили своего князя в домонгольской Руси	89
<i>Михайлова Т.А.</i> Подменыши и как с ними бороться? Фольклор и действительность	104
<i>Мороз А.Б.</i> «Лесной отпуск»: мифический обряд	114
<i>Чередникова М.П.</i> Галлюцинации и/или фольклор	125
<i>Сафронов Е.В.</i> О достоверности сна	135
<i>Разумова И.А.</i> Конструирование истории в поэтической летописи города	147
<i>Ахметова М.В., Головин В.В.</i> Взгляд на мир из кабины машиниста: профессиональный дискурс локомотивных бригад	159
<i>Милюкова Е.В.</i> Из «проходной» в «душевую»: рабочий поэт в южноуральской заводской картине мира	178
<i>Жигарина Е.Е.</i> «Девушка, а девушка!»: о ряде сценарных диалогов	188

<i>Алексеевский М.Д.</i> Дед ИВЦ и Бабка АТС: история формирования сообщества «пранкеров» (телефонных хулиганов) в России	200
---	-----

Блок III СКАЗИТЕЛЬ И ЭПОС

<i>Бейли Дж.</i> Конфликт между ритмом словесного текста и ритмом напева в свадебных причитаниях, записанных в Вологодском крае	217
<i>Возякова Н.В.</i> Слепые певцы в Испании	226
<i>Рангочев К.</i> Винопитие в эпическом контексте	238

Блок IV КНИЖНОСТЬ/УСТНОСТЬ

<i>Матюшина И.Г.</i> «Роман о Тристане» в Скандинавии	245
<i>Левинтон Г.А.</i> Сюжет поэмы о Дигенисе Акрите и кое-что о типологии эпических героев	276
<i>Петров Н.В., Петрова Н.С.</i> О бедном Кощее замолвите слово... ..	287
<i>Гистер М.А.</i> «Люди, лебеди иль серафимы»: сказочные и мифологические сюжеты о лебеде в драматической поэме Н. Гумилева «Гондла»	295
<i>Иткин И.Б.</i> «Песни западных славян» в «Преступлении и наказании»?	310
<i>Поливанов К.М.</i> О возможных отголосках сказки «Жар-птица и Василиса-царевна» из «Народных русских сказок А.Н. Афанасьева» в русской литературе начала XX в.: Из заметок к комментариям	315
<i>Кузнецова В.С.</i> Пчела и муха в легендах и поверьях фольклорной Библии: Русские сибирские записи	317
<i>Лурье М.Л., Миргородская Н.Н.</i> «Стихи военных лет» Владимира Блауне: Опыт публикации «наивной» поэзии	322

Блок V ПРАГМАТИКА ФОЛЬКЛОРА

<i>Левкиевская Е.Е.</i> Быличка как речевой жанр	341
<i>Христофорова О.Б.</i> Концепты «знать» и «делать» в народной культуре	364
<i>Толстая С.М.</i> Формула самоотречения в заговорах	382
<i>Рифтин Б.Л.</i> Функции китайских народных картин	390
<i>Панченко А.А.</i> «Письмо несчастья»: политика и фольклор	401

Блок VI
ГОРОДСКАЯ ПЕСНЯ

<i>Тименчик Р.Д.</i> Споемте, друзья?	413
<i>Леонтьева С.Г.</i> Песня и пение в пионерских ритуалах	421
<i>Архипова А.С.</i> Как погибла Оля и родился фольклор	432
<i>Башарин А.С.</i> «Другие кирпичики»: Из «фольклора фольклористов»	456
<i>Архипова А.С., Михайлик Е.Ю.</i> Чижик, месяц и хорей – прочитай статью скорей!	471

Блок VII
ФОЛЬКЛОР И ЮМОР

<i>Жданова В., Фрухтманн Я.</i> Национальность – дурак: «получужие» в имперских анекдотах	481
<i>Визани Ф.</i> «Одесса-мама любит папу-Брайтон...»: Заметки об одесских анекдотах за океаном	498
<i>Цендина А.Д.</i> Об одном жанре монгольского фольклора	509

Блок VIII
СЕМАНТИКА ТЕКСТА

<i>Байбурин А.К.</i> Заметка о «русском счастье»	515
<i>Цивьян Т.В.</i> Об одном случае «семантической омонимии» в русской традиции: <i>часы₁ часы₂</i>	520

Блок IX
КОЕ-ЧТО О ФОЛЬКЛОРЕ И ФОЛЬКЛОРИСТАХ

<i>Е.Е.Л.</i> Из этнолингвистического словаря «Славянские древности»	529
<i>Колосова В.Б.</i> О корнях и предках, или The Real Purusha: По данным этноботаники	534
<i>Долгин Б.С.</i> Фольклоризм в творчестве Н. Русского	537
<i>Рифтин Б.Л.</i> Два фольклориста в поисках сказителя	541
Неклюдовские истории. <i>Рассказано Д.П. Баком</i>	547
Все капустастики да капустастики... <i>Собрано В.Б. Колосовой</i>	550

ПРИЛОЖЕНИЕ

Библиография трудов С.Ю. Неклюдова	559
--	-----

Contents

Spring notes of summer school graduates	5
---	---

Block I

THE DISSEMINATION OF MYTHOLOGY, EPICS, FOLKLORE

<i>Berezkin Yu.E.</i> Alcor, a pot, and a dog	11
<i>Belova O.V., Petrukhin B.Ya.</i> "Living fire" in the light of comparative mythology	24
<i>Napolshikh V.V.</i> <i>Batyr pez'det</i> : who is who in the Udmurt folklore?	29
<i>Prokhazkova K.</i> Why a bear loses his hide?	45
<i>Davletshin A.I.</i> What should a woman smell like? Another widespread mythological motif	63
<i>Koz'min A.V.</i> The epics' dissemination in the Old World and traditions' social structure	69
<i>Borinskaya S.A.</i> Milk, alcohol, mushrooms, and also genes and peoples	78

Block II

THE SCRIPT OF A NARRATIVE – THE SCRIPT OF THE EVERYDAY LIFE

	<i>Litvina A.F., Uspensky F.B.</i> The image of an ideal boss: why close associates liked their princes in the pre-Mongol Russia	89
	<i>Mikhailova T.A.</i> Changelings and what should one do to about them? Folklore and reality	104
586	<i>Moroz A.B.</i> A "forest remitment": a mythic ritual	114
	<i>Cherednikova M.P.</i> Hallucinations and/or folklore	125
	<i>Safronov E.V.</i> O On reliability of dreams	135
	<i>Razumova I.A.</i> Constructing history in a city's poetic chronicle	147
	<i>Akhmetova M.V., Golovin V.V.</i> Looking at the world from an engine driver's control cab: professional discourse of locomotives' crews	159
	<i>Miliukova E.V.</i> From the entrances to the showers: a worker poet in a factory worldview	178
	<i>Zhigarina E.E.</i> "Hey, girl!": on some script dialogs	188
	<i>Alekseevsky M.D.</i> Grandfather ICC and grandmother PBX: the telephone pranksters' community in Russia	200

Block III BARDS AND EPICS

<i>Bailey J.</i> Vologda wedding lamentations: the conflict of the text rhythm and the tune rhythm	217
<i>Voziakova N.V.</i> Blind minstrels in Spain	226
<i>Rangochev K.</i> Wine drinking in epics	238

Block IV THE BOOKS/THE ORAL TRADITION

<i>Matiushina I.G.</i> <i>The Tristan romance</i> in Scandinavia	245
<i>Levinton G.A.</i> The plot of the Digenis Akritas epic and something on the typology of epic heroes	276
<i>Petrov N.V., Petrova N.S.</i> Say a word for the poor Koshchei	287
<i>Gister M.A.</i> "People, swans, or seraphs": swans in fairy tales and in mythology and N. Gumilev's dramatic poem "Gondla"	295
<i>Itkin I.B.</i> "Songs of the Western Slavs" in <i>Crime and Punishment</i> ?	310
<i>Polivanov K.M.</i> On the possible echoes of the "Firebird and Vasilisa the czarevna" from A.N. Afanasiev's <i>Russian folk tales</i> in the Russian literature of the early 20 th century: from notes to commentaries	315
<i>Kuznetsova V.S.</i> A bee and a fly in legends and beliefs of the folk Bible (from the records of the Russian Siberia)	317
<i>Lurie M.L., Mirgorodskaya N.N.</i> Vladimir Blaune's "War poetry": publishing the "naïve" poetry	322

Block V FOLKLORE PRAGMATICS

<i>Levkievskaya E.E.</i> <i>Bylichka</i> as a speech genre	341	587
<i>Khristoforova O.B.</i> "To know" and "to do" concepts in the folk culture	364	
<i>Tolstaya S.M.</i> Self-renunciation formula in spells	382	
<i>Riftin B.L.</i> Chinese folk pictures' functions	390	
<i>Panchenko A.A.</i> "Bad luck chain letters": politics and folklore	401	

Block VI CITY SONGS

<i>Timenchik R.D.</i> Shall we sing, friends?	413
<i>Leontieva S.G.</i> Songs and singing in the pioneers' rituals	421

<i>Arkhipova A.S.</i> How Olya died and folklore was born	432
<i>Basharin A.S.</i> "The other little bricks": from the folklorists' folklore	456
<i>Arkhipova A.S., Mikhailik E.Yu.</i> Siskin, crescent moon, trochee: read the article prithee!	471

Block VII FOLKLORE AND HUMOR

<i>Zhdanova V., Frukhtmann Yu.</i> Ethnicity: a fool: "semi-aliens" in imperial jokes	481
<i>Vizani F.</i> "Mother Odessa loves Father Brighton": Odessa jokes across the Atlantic	498
<i>Tsendina A.D.</i> On one genre in the Mongol folklore	509

Block VIII TEXT SEMANTICS

<i>Baiburin A.K.</i> A note on the "Russian happiness"	515
<i>Tsvivan T.V.</i> On a case of semantic homonymy in the Russian tradition: " <i>chasy</i> " as <i>hours</i> and <i>watches</i>	520

Block IX SOMETHING ABOUT FOLKLORE AND FOLKLORISTS

<i>E.E.L.</i> From the "Slavic Antiquities" ethnolinguistic dictionary	529
<i>Kolosova V.B.</i> On roots and ancestors, or The Real Putusha: the ethnobotany data	534
<i>Dolgin B.S.</i> Folkloric elements in N. Russky's works	537
<i>Riftin B.L.</i> Two folklorists in search of a bard	541
Nekliudov stories. <i>Told by D.P. Bak</i>	547
Skits and sketches galore ... <i>Collected by V.B. Kolosova</i>	550

APPENDIX

S.Yu. Nekliudov's works	559
-------------------------------	-----

“Little Bricks”: Folklore studies and cultural anthropology today: S. Yu. Nekliudov Festschrift on his sixty fifth birthday and the 40th anniversary of his work in the academe

Sergei Yurievich Nekliudov Festschrift celebrating his 65th birthday and the 40th anniversary of his work in the academe presents various aspects of interaction of cultural, mythological, folklore models and the everyday life as exemplified by modern and traditional texts of the peoples of Eurasia. Cases of constructing reality according to folklore and mythological motifs are considered.

For experts and for the general readership.

- К43 **«Кирпичики»:** Фольклористика и культурная антропология
сегодня: Сборник статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия
его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер. М.:
РГГУ, 2008. 588 с.
ISBN 978-5-7281-1042-2

За последние несколько лет российская фольклористика и культурная антропология значительно изменились: возникли новые научные проблемы и новые методы их решения. В сборнике представлены новейшие подходы, описания неизвестных ранее текстов, обсуждения вновь возникающих теорий на самом разном фольклорном материале: мифология аборигенов Америки и Сибири, русский традиционный и городской фольклор, европейские устные и книжные эпические традиции, современная уличная песня и анекдот.

Для специалистов в области фольклористики, антропологии, культурологии, истории, литературоведения и языкознания, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и теорией культуры.

УДК 821
ББК 82.3(0)

Научное издание

«КИРПИЧИКИ»
Фольклористика
и культурная антропология сегодня

Сборник статей
в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова
и 40-летия его научной деятельности

Редактор

О.Н. Панкова

Художественный редактор

М.К. Гуров

Корректор

Н.П. Гаврикова

Технический редактор

Г.П. Каренина

Компьютерная верстка

Е.Б. Рагузина

Подписано в печать 20.10.2008.
Формат 70×100¹/₁₆.
Усл. печ. л. 47,7. Уч.-изд. л. 43,5.
Тираж 1500 экз.
Заказ № 1896

Издательский центр РГГУ
125267, Москва
Миусская пл., 6
Тел.: (499) 973-42-00

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»»
121099 Москва, Шубинский пер., 6

этом, проработавши год,
полный гул, за кирпичики
била я этот завод.
аводе том Сеньку встретила,
бывало, заслышит гудок,
вымоет и бежит в немую
истерскую, набросив платок
ую ноченьку с ним

встречались,
кирпич образует проход,
за Сеньку-то, за кирпичики
била я этот завод.
как водится, безработица
аводе ударила вдруг,
ка вылетел, а за ним и я,
е двести семьдесят штук.
ина пошла буржуазная,
ил, обозлился народ,
винтику, по кирпичику
аскан опустевший завод,
е Смольного, счастья вельного,
ернулась рабочая грудь,
шили мы вместе с Сенькою
накомый завод заглянуть,
ашла я вновь, счастье старое,
емот поистративши год,
винтику, по кирпичику
одили мы с Сенькой завод,
хтел завод, загудел гудок,
бывало, по-прежнему он,
директором, управляющим
аводе заводчик Семен.

Семья моя
их неведом,
кирпичики
вод.

орода
родилась,
мнадцать
и нанялась
ли весело,
судьба —

аводе Сеньку встретила,
кирпичная в небо труба,
аводе том Сеньку встретила —
есным он мальчиком был,
а тогда не заметила,
он тоже меня полюбил.

как водится, безработица
тела, проклятая, вдруг,
ка вылетел, а за ним и я,
е двести семьдесят штук,
лась война буржуазная,
бился рабочий народ,

винтикам, по кирпичикам
ащили кирпичный завод.

ка кровь свою проливал
в бою —
оссию он жизнью отдал,
счастную всю судьбу свою
ак жонный кирпич, попомал.

на фабрике была парочка,
ыл, Сенька, рабочий простой,
а была пролетарочка,
известна своей красотой.
она ему и понравилась,
не мог отвести с нее глаз,
сне она ему снилась,
видел ее в первый раз.
олетарочка, черноокая,
сенний прекрасный цветок,
кая ты уж жестокая.

Каждую ноченьку с ней встречались
Там, в саду, где поет соловей,
Целовались, миловались.
Про любовь он шептал тихо ей,
Но недолго так продолжалось —
Знать, судьба ей такова была:
Молодая жизнь прекратилась.
Под машину попала она.
Тут пришел Семен и упал на грудь.
На измученный весенний цветок
Целовал ее губки алые,
Целовал ее красный платок.
— Пролетарочка, черноокая,
Ты навеки закрыва глаза,
Ой, машинишка, ты жестокая,
Пролетарочку ты отняла!

В одном городе жила парочка.
Он был шофер, рабочий, простой.
А она была пролетарочка,
Воспитанная в связи красотею.
Как-то раз они повстречались,
Он не мог отвести от ее глаз...
И всю ноченьку ему снилось,
Как увидел ее первый раз.
«Кочегарочка черноокая,
Ты мой ранний весенний цветок,
Ты помни любовь одинокую,
Приласкай, поцелуй хоть разок!»
Кочегарочка усмехнулась:
«Ой, какой ты смешной, паренек,
Неужели я так жестока?
Так давай поцелуй разок».

Но судьба на нее была гулаша,
А судьба та была такова,
И молодая жизнь ее ушла —
Под машину попала она.
Прибежал он к ней и упал на грудь,
На весенний, на мятый цветок.
Целовал ее губки алые,
Целовал ее красный платок.
«Кочегарочка черноокая,
Ты навеки закрыва глаза,
Ой, машинишка, ты жестокая,
Ты навеки кочегарку взяла?!»

На окраине города
Там, где наша семейка жила,
Папа часто брил себе бороду,
А мамаша меня родила.
Было трудно ей время первое,
Как, бывало, начал я врать,
Руки вымоет и бежит ко мне
Поморщась, полагая менять.
Но вот случилось мне

пятнадцать лет,
Поступил во вторую ступень,
Там я встретился с Муркой деловой
И влюбился в нее, как тюлень.
И как водится, стали свориться,
И узнал я, с несчастлив, вдруг,
Что у Мурки есть Ванька

с Петькою
И еще двести семьдесят штук,
Заревел тут и, потемнел тут я,
И решился я стать палачом:
Своей милой, по запыленной
Шандархнул слегка кирпичом.
Задрожала она, побелела вся,
И на землю, не охуевши, бряк.
И от этого, от кирпичика
На пятачке остался синяк.
Так добился я счастья прежнего,
На ремонт поистратив три дня,
Стала Мурочка тихой курочкой

Тон шапка, вон в шапке угар,
Не смущал его пыльный угар.
В центре города по беем ходил,
Слушал музыку, песни любил
И по винтику, по кирпичику
Понемногу с завода тащил.
Тут познал Семен счастье

важное —
Полюбил всей душой цыган
И по рубашку, по чернотику
Разрушал он советский харман.
Каждую ноченьку проводил Семен
Среди знакомых цыган и певцов,
Шансонетами увлекался он,
Обожал и изощренных девиц.
Но нарушилась жизнь семейная —
Ненавидит уж Сеньку жена:
«Быть директором

не желаю я!» —
В иступлении кричала она.
«Заседания, заседания
Каждый день посещать я должна!
То заводские, то партийные!» —
Отвечал раздраженный Семен.
Ну а в кассе как накопалась —
Там раскратал! О ужас! Кошмар!
В складах тоже там обнаружено
Был расхищен различный товар.
Через полгода, весной, раннею,
Сенька сел на высокие скамье,
Но не в садике под сиренью,
А в Московском губернском суде.
Не шумит завод, не гудит гудок,
И не видно Семена нигде —
Наш Семен присел на годов пяток
В душной, мрачной

Горькой тюрьме

Был торговый трест показательным,
А в том тресте торговый отдел.
А в отделе стул основательный,
На котором директор сидел.
И в отделе том машинисточка
И сидит целый день без конца,
За полмессия шесть червончиков
Получала девица тогда.

Причесав усы своим кисточкой
И поправив свое галфе,
Наш директор раз машинисточку
Предложил прогуляться в кафе.
Глазки вспынувши, как бутончики,
И подумала вмиг егоса:
У директора есть червончики,
У меня — голубые глаза.
Полюбил сильно машинисточку,
Каждый день он все больше худел,
На режисии любопытная
Заглянула в торговый отдел.
В кассе были лишь рублевочки
Да пятак почерневший один,
А червончики и поторочки
Улегулись, словно бензин...
Ах вы, девочки, вы, бутончики,
Я к вам сердцем горюю лечу,
Я готов отдать вам червончики,
Но сидеть я за вас не могу!

Я вам песенку популярную,
Я вам песенку свою пропой,
Не «Кирпичики», а «Червончики»
Называю я песню свою...
На окраине в Роде Мазьиной,
В буржуазной семейке он жил,
И, не мешкая, лет семнадцать,
Свой червонный завод он открыл.
Было трудно жить время первое,
Но потом, проработавши год

Вой...
Полно...
Паска...
Захоте...
И ре...
В рещ...
Там и...
Порас...
И пош...
Отъ...
Но, ка...
По за...
Сеньк...
(И че...
Тут по...
Огрубе...
И по...
Раста...
И сид...
Вспом...
Вот за...
Помою...
На окр...
Я в пр...
Еще м...
В исп...
Было...
Но пр...
Я при...
Пазаб...
В исп...
Задрое...
Лицо...
В ма...
Кажд...
Где го...
Вот за...
И про...
Но ка...
По тир...
«Сокре...
Загуд...
Так ме...
Дань...
Номь...
Не за...
На с...
Заним...
Что го...
В иаш...
На ба...
Он бы...
А она...
Фраер...
Улыба...
Только...
Посади...
Вот са...
Терак...
Но ор...
Посту...
«Где, с...
Старо...
Мы те...
В мас...
«Я не...
Я по...
Тольк...
А...

9785728110422